ملاحظة: تم التصحيح،
ترتيب الصفحات يكون حسب الكتاب المطبوع في دار العلوم بيروت لبنان عام ١٤٠٧ هـــ.
متن العروة مميز عن شرح المصنف بهذه الأقواس { }

الفقه

الجزء الأول

الفقه

موسوعة استدلالية في الفقه الإسلامي

آية الله العظمى
السيد محمد الحسيني الشيرازي
دام ظله

كتاب
الإجتهاد والتقليد

دار العلوم
بيروت لبنان

الطبعة الثانية
١٤٠٧ هـ ـــ ١٩٨٧م
مُنقّحة ومصحّحة مع تخريج المصادر

دار العلوم ـــ طباعة. نشر. توزيع.
بيروت ـــ لبنان. ص.ب ٦٠٨٠ / ١١٤ شوران

مصادر التخريج

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتب التي اعتمدنا عليها
في تخريج مصادر هذه الموسوعة هي:

(أ)

١ــ الاحتجاج: لأبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، المطبوع سنة ١٣٨٦هــ ، النعمان النجف.

٢ــ الاختصاص: لأبي عبد الله محمد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد، ط الأولى بيروت سنة ١٤٠٢هــ الأعلمي.

٣ــ اختيار معرفة الرجال: لأبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي ويسمى: «رجال الكشي» ط ١٣٤٨ جامعة مشهد إيران.

٤ــ إرشاد القلوب: لأبي محمد الحسن الديلمي ط الرابعة بيروت ١٣٩٨هــ الأعلمي.

٥ــ الأربعون حديثاً: لمحمد بن مكي العاملي الجزيني «الشهيد الأول» ط مدينة العلم قم.

٦ــ الاستبصار: لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، ط الثالثة دار التعارف عن دار الكتب الإسلامية طهران.

٧ــ أسرار الصلاة: لزين الدين بن علي الجبعي العاملي «الشهيد» طبع مع عدة رسائل باسم: «رسائل الشهيد» قم بصيرتي.

٨ــ إقبال الاعمال: لرضي الدين أبي القاسم بن علي بن موسى بن طاووس ط دار الكتب الإسلامية طهران.

٩ــ الأمالي: لأبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد، ط قم جماعة المدرسين ١٤٠٣هــ إيران.

١٠ــ أمالي الصدوق: لابن بابويه القمي «الصدوق» ط الخامسة بيروت ١٤٠٠هــ الأعلمي.

١١ــ أمالي الطوسي: لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ط الأولى ١٣٨٤هــ الوفاء بيروت.

١٢ــ إكمال الدين: لابن بابويه القمي «الصدوق» ط ١٤٠٥هــ مؤسسة النشر الإسلامي قم.

١٣ــ الأنوار النعمانية: للسيد نعمة الله الجزائري ط الرابعة ١٤٠٤هــ الأعلمي بيروت.

(ب)

١٤ــ بداية الأحكام: للسيد ميرزا مهدي الشيرازي ط الأول النجف.

١٥ــ البيان: لمحمد بن جمال الدين مكي العاملي «الشهيد الأول» ط الأول قم مجمع الذخائر الإسلامية.

١٦ــ بحار الأنوار: لمحمد باقر المجلسي ط الثانية ١٤٠٣هــ بيروت الوفاء.

(ت)

١٧ــ تاج العروس: لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي ط الكويت.

١٨ــ تاريخ ابن خلدون: «المقدمة» لعبد الرحمن محمد بن خلدون ط الأعلمي بيروت.

١٩ــ تحف العقول: للحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني ط الخامسة بيروت ١٣٨٩هــ الأعلمي.

٢٠ــ تحرير الأحكام: للعلامة الحلي ط مؤسسة الطوسي إيران.

٢١ــ تحرير المجلة: لمحمد الحسين آل كاشف الغطاء ط قم الفيروزآبادي سنة ١٣٦١ هــ.

٢٢ــ تذكرة الفقهاء: لجمال الدين الحسن الحلي ط المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية إيران.

٢٣ــ التعليقة على كتاب العروة الوثقى: للحاج آغا حسين البروجردي ط الأولى قم.

٢٤ــ التعليق على كتاب العروة الوثقى: للسيد ميرزا مهدي الشيرازي ط الأولى ١٣٦٨ هــ العلمية النجف.

٢٥ــ التعليق على كتاب العروة الوثقى: للسيد عبد الهادي الشيرازي ط الثانية ١٣٧٥ هــ الحيدرية النجف.

٢٦ــ تفسير العياشي: لأبي النضر محمد بن مسعود السمرقندي المعروف بالعياشي ط علمية قم.

٢٧ــ تفسير فرات الكوفي: لفرات الكوفي ط الأولى النجف الحيدرية.

٢٨ــ تفسير القمي: لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي ط العلامة قم.

٢٩ــ تفسير البرهان: للسيد هاشم البحراني ط الثانية بيروت ١٤٠٣ هــ الوفاء.

٣٠ــ تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: «المعروف بمجموعة ورام» لورام بن أبي فراس الأشتري دار صعب بيروت.

٣١ــ تهذيب الأحكام: لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي بيروت ١٤٠١ هــ التعارف عن دار الكتب الاسلامية.

٣٢ــ التوحيد: لابن بابويه القمي «الصدوق» ط ١٣٨٧ هــ طهران مكتبة الصدوق.

(ث)

٣٣ــ ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: لأبي جعفر محمد بن بابويه القمي «الصدوق» ط الرابعة ١٤٠٣ هــ بيروت الأعلمي.

(ج)

٣٤ـ جامع الأخبار: لمحمد بن محمد الشعيري ط الأخيرة النجف ١٣٨٦ هـ المكتبة العلمية النجف.

٣٥ـ جامع المقاصد في شرح القواعد: للمحقق الكركي طبع بالأوفست طهران.

٣٦ـ جامع أحاديث الشيعة: للحاج آغا حسين البروجردي ط سنة ١٣٩٩ هـ العلمية قم.

٣٧ـ جامع الشواهد: لمحمد باقر الأردكاني طهران ١٣٧٩ هـ المصطفوي إيران.

٣٨ـ الجعفريات: الطبعة الحجرية طهران الإسلامية.

٣٩ـ جمال الأسبوع: لرضي الدين علي بن موسى بن طاووس ط الرضي قم.

٤٠ـ الجوامع الفقهية: مجموعة كتب ورسائل في الفقه والأصول والدراية ط مكتبة المرعشي قم ١٤٠٤ هـ.

٤١ـ جواهر الكلام: لمحمد حسين النجفي ط السابعة بيروت ١٩٨١م إحياء التراث العربي عن طبعة النجف.

(ح)

٤٢ـ الحبل المتين: لبهاء الدين محمد بن الحسين العاملي ط بصيرتي قم.

٤٣ـ الحدائق الناضرة: للشيخ يوسف البحراني ط الثانية بيروت ١٤٠٥ هـ الاضواء.

(خ)

٤٤ــ الخصال: لابن بابويه القمي «الصدوق» ط ١٣٨٩ هــ طهران الصدوق.

٤٥ــ الخلاف: لمحمد بن الحسن الطوسي الطبعة الحجرية في مجلد واحد.

(د)

٤٦ــ دعائم الإسلام: للنعمان بن محمد بن منصور المغربي القاهرة ١٣٨٣ هــ طبع بالأوفست آل البيت (عليهم السلام) إيران.

(ذ)

٤٧ــ ذرائع الأحلام: لمحمد حسن المامقاني

٤٨ــ ذكرى الشيعة: لمحمد بن مكي العاملي ط بصيرتي قم.

(ر)

٤٩ــ رجال النجاشي: لأحمد بن علي بن عباس النجاشي ط ١٣٩٨ هــ عن الطبعة الحجرية ــ داوري قم.

٥٠ــ رسالة في الاجتهاد والتقليد: للشيخ مرتضى الأنصاري طبع مع أربع رسائل أخرى باسم «رسائل فقهية وأصولية» قم المفيد ١٤٠٤ هــ.

٥١ــ روضة الواعظين: لمحمد بن الفتال النيسابوري، قم الرضي.

٥٢ــ روض الجنان: لزين الدين الجبعي العاملي ط آل البيت لإحياء التراث.

٥٣ــ **رياض المسائل**: للسيد علي الطباطبائي ط ١٤٠٤ هــ أوفست عن الحجرية قم آل البيت.

(ز)

٥٤ــ **زبدة البيان**: لأحمد بن محمد الشهير بالمقدس الأردبيلي ط طهران المكتبة المرتضوية.

(س)

٥٥ــ **السرائر**: لأبي عبد الله محمد بن إدريس ط الثانية ١٣٩٠ هــ المعارف الإسلامية طهران والمطبعة العلمية قم.

٥٦ــ **سليم بن قيس الكوفي**: ط الأعلمي بيروت.

٥٧ــ **سنن أبي داود**: لأبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي ط دار الكتب العلمية بيروت.

(ش)

٥٨ــ **شرح الألفية**: لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن مالك «ابن الناظم» ط بيروت ١٣١٢ هــ القديس جاورجيوس.

٥٩ــ **شرائع الإسلام**: لأبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن «المحقق الحلي» ط الثالثة بيروت ١٩٨٣م الوفاء.

(ص)

٦٠ــ **الصحاح**: لإسماعيل بن حماد الجوهري ط الثالثة بيروت ١٤٠٤ هــ دار العلم للملايين.

٦١ــ الصلاة: للشيخ مرتضى الأنصاري المطبوع بالأوفست عن طبعة سنة ١٣٠٥ هــ بطهران نشر الرسول قم.

٦٢ــ صحيح البخاري: لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي ط بيروت ١٤٠١ هــ دار الفكر.

٦٣ــ صحيح الترمذي: مع شرح ابن العربي المالكي ط بيروت دار الكتاب العربي.

٦٤ــ الصواعق المحرقة: لأحمد بن مجد الهيثمي ط الثانية سنة ١٣٨٥ هــ مصر مكتبة القاهرة.

(ع)

٦٥ــ العباس بن أمير المؤمنين (عليه السلام): لعبد الرزاق المقرم ط النجف الأولى.

٦٦ــ عدة الداعي: لأحمد بن فهد الحلي ط الأولى قم حكمت.

٦٧ــ عدة الأصول: لمحمد بن الحسن الطوسي ط الأولى ١٤٠٢ هــ آل البيت إيران.

٦٨ــ العروة الوثقى: لمحمد كاظم الطباطبائي اليزدي المجلد الأول ط المكتبة العلمية الإسلامية بطهران، والمجلد الثاني والثالث مكتبة الداوري بقم.

٦٩ــ علل الشرائع: لابن بابويه القمي «الصدوق» ط الثانية بيروت ١٣٨٥ هــ إحياء التراث العربي بيروت.

٧٠ــ العناوين: للميرزا فتاح ط ١٢٩٧ هــ إيران.

٧١ــ عوالي اللئالي: لمحمد بن علي بن إبراهيم الاحسائي المعروف بــ «ابن أبي الجمهور» ط الأولى ١٤٠٣ هــ سيدالشهداء إيران قم.

٧٢ــ عيون أخبار الرضا (عليه السلام): لابن بابويه القمي «الصدوق» ط النجف ١٣٩٠ هــ الحيدرية.

(غ)

٧٣ــ الغيبة: لمحمد بن إبراهيم النعماني ط مكتبة الصدوق طهران.

٧٤ــ الغيبة: لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ط ايران.

(ف)

٧٥ــ الفصول الغروية: لمحمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الغروي ط ١٤٠٤ هــ قم مؤسسة آل البيت عن الطبعة الحجرية المطبوعة سنة ١٢٦٦ هــ.

٧٦ــ فقه الرضا (عليه السلام): المنسوب إلى الإمام الرضا (عليه السلام) المطبوع سنة ١٢٧٤ هــ ايران.

٧٧ــ فقه الشيعة: «**تقريرات الخوئي**» لمحمد مهدي الخلخالي ط الثانية سنة ١٣٩٦ هــ طهران.

٧٨ــ فلاح السائل: لأبي القاسم علي بن موسى بن طاووس ط نشر تبليغات قم.

(ق)

٧٩ــ قرب الاسناد: لعبد الله بن جعفر الحميري، الطبعة الحجرية طهران الإسلامية.

٨٠ــ القضاء: لمحمد حسن الآشتياني ط الأولى سنة ١٣٢٨ هــ طهران.

(ك)

٨١ ــ الكافي: لمحمد بن يعقوب الكليني الطبعة الرابعة بيروت ١٤٠١ هــ دار التعارف عن الكتب الإسلامية.

٨٢ ــ كامل الزيارات: لابن قولويه ط ١٣٥٦ هــ المطبعة المباركة المرتضوية النجف.

٨٣ ــ كشف الغمة في معرفة الأئمة: لعلي بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي ط بيروت دار الكتاب الإسلامي.

٨٤ ــ كشف اللثام: للفاضل الهندي ط اصفهان.

٨٥ــ كفاية الأصول: لمحمد كاظم الخراساني ط ١٣٦٣ هــ طهران المكتبة العلمية الإسلامية.

٨٦ ــ كنز الفوائد: لمحمد بن علي الكراجكي الطرابلسي ط بيروت ١٤٠٥ هــ الاضواء.

(ل)

٨٧ــ لسان العرب: لأبي الفضل جمال الدين محمد بن منظور الإفريقي المصري ط بيروت.

(م)

٨٨ــ المبسوط: لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ط المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية طهران.

٨٩ــ المجتنى: لرضي الدين بن طاووس ط طهران ٢٣ هــ المطبوع مع مهج الدعوات.

٩٠ــ مجمع البحرين: لفخر الدين الطريحي ط الثانية بيروت ١٤٠٣ هــ الوفاء.

٩١ــ مجمع البيان: لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي ط بيروت مكتبة الحياة.

٩٢ــ مجمع الفائدة والبرهان: لأحمد الأردبيلي ط جماعة المدرسين قم.

٩٣ــ المحاسن: لأبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي ط الثانية قم دار الكتب الإسلامية.

٩٤ــ مدارك الأحكام: للسيد محمد علي العاملي الطباطبائي طبع بالاوفست في طهران.

٩٥ــ المراسم في الفقه الإمامي: لحمزة بن عبد العزيز الديلمي «الملقب بسلاّر» ط الأولى بيروت ١٤٠٠ هــ الزهراء.

٩٦ــ المسائل «المطبوع في البحار»: من أخبار علي بن جعفر عن أخيه بغير رواية الحميري.

٩٧ــ مسالك الأفهام: للشهيد زين الدين العاملي الجبعي ط بصيرتي قم.

٩٨ــ مستدرك الوسائل: للميرزا حسين النوري ط الأولى طهران ١٣٨٢ هـــ المكتبة الإسلامية العلمية.

٩٩ــ مستمسك العروة الوثقى: للسيد محسن الحكيم ط الرابعة ١٣٩١ هـــ مطبعة الآداب النجف.

١٠٠ــ مستند الشيعة: لأحمد بن محمد مهدي النراقي ط مكتبة المرعشي قم.

١٠١ــ المصباح: لإبراهيم بن علي العاملي الكفعمي ط الثالثة ١٤٠٣ هـــ الأعلمي.

١٠٢ــ مصباح الفقيه: لمحمد رضا بن محمد هادي الهمداني ط ١٣٥٣ هـــ طهران.

١٠٣ــ مصباح المنير: لأحمد بن علي المقري الفيومي ط الأولى مصر ١٣١٥ هـــ المكتبة العلمية.

١٠٤ــ مصباح المتهجّد وسلاح المتعبّد: لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي بالاوفست بإشراف إسماعيل الزنجاني إيران.

١٠٥ــ مطارح الأنظار: «**تقريرات الشيخ الأنصاري**» لأبي القاسم كلانتري المطبوع بالاوفست عن الطبعة الحجرية سنة ١٣٠٨ هـــ طهران.

١٠٦ــ معاني الأخبار: لأبي جعفر محمد بن بابويه القمي «الصدوق» ط بيروت ١٣٩٩ هـــ دار المعرفة.

١٠٧ ــ **المعتبر**: للمحقق الحلي طبع بالاوفست قم.

١٠٨ــ **المغني**: لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قوامه المقدسي ط دار الكتاب العربي ١٣٩٢ هــ.

١٠٩ــ **مفاتيح الشرائع**: لمحمد محسن الكاشاني ط قم ١٤٠١ هــ مطبعة الخيام.

١١٠ــ **مفتاح الكرامة**: لمحمد جواد الحسيني العاملي مؤسسة آل البيت بالاوفست عن المطبعة الرضوية سنة ١٣٢٤ هــ.

١١١ــ **الفهرست**: للشيخ الطوسي ط الوفاء بيروت.

١١٢ــ **المقنع**: لابن بابويه القمي «الصدوق» المطبوع في الجوامع الفقهية ط مكتبة المرعشي قم.

١١٣ــ **المقنعة**: للشيخ المفيد ط الداوري قم.

١١٤ــ **مكارم الأخلاق**: لرضي الدين أبي الحسن الطبرسي ط السادسة بيروت ١٣٩٢ هــ الأعلمي.

١١٥ــ **المكاسب**: للشيخ مرتضى الأنصاري ط الثانية سنة ١٣٧٥هــ تبريز الاطلاعات.

١١٦ــ **الملل والنحل**: لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني الطبعة الثانية ١٣٩٥هــ دار المعرفة.

١١٧ــ **من لا يحضره الفقيه**: لابن بابويه القمي «الصدوق» بيروت ١٤٠١هــ التعارف عن المكتبة الاسلامية.

١١٨ـــ مناقب آل أبي طالب: لأبي جعفر رشيد الدين محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني ط الأولى قم العلمية.

١١٩ـــ منتهى المطلب: للعلامة جمال الدين الحلي طبع بالاوفست طهران.

١٢٠ـــ المنجد في اللغة: ط السادسة والعشرين بيروت دار المشرق سنة ١٩٨٢م.

١٢١ـــ منظومة الطباطبائي: «الدرّة النجفية» للسيد بحر العلوم ط المفيد قم.

(ن)

١٢٢ـــ ناسخ التاريخ: للميرزا تقي لسان الملك ط طهران.

١٢٣ـــ الناصريات: لأبي القاسم علي بن موسى الموسوي المطبوع في الجوامع الفقهية ط مكتبة المرعشي قم.

١٢٤ـــ النافع يوم المحشر: «**شرح الباب الحادي عشر**» للفاضل المقداد ط الأولى سنة ١٣٩٥هـــ مطبعة الإسلام قم.

١٢٥ـــ النهاية: لأبي جعفر الطوسي ط الثانية ١٤٠٠هـــ دار الكتاب العربي بيروت.

١٢٦ـــ نهج البلاغة: شرح محمد عبده ط الثانية بيروت ١٣٨٢هـــ الأندلس.

١٢٧ـــ نوادر الراوندي: لفضل الله بن علي الحسيني الراوندي ط الأولى النجف ١٣٧٠هـــ الحيدرية النجف.

(هـ)

١٢٨ـ الهداية: لأبي جعفر محمد بن بابويه «الصدوق» المطبوع في الجوامع الفقهية ط مكتبة المرعشي قم.

(و)

١٢٩ـ الوافي: للفيض الكاشاني ط سنة ١٣٢٥هـ الإسلامية طهران.

١٣٠ـ وسائل الشيعة: لمحمد بن الحسن الحر العاملي الطبعة الخامسة بيروت ١٤٠٣هـ دار إحياء التراث العربي عن دار الكتب الإسلامية.

١٣١ـ الوسيلة: لعماد الدين أبي جعفر محمد بن علي الطوسي المطبوع في الجوامع الفقهية ط مكتبة المرعشي قم.

١٣٣ـ وقعة صفين: لنصر بن مزاحم المنقري ط الثانية قم ١٤٠٣هـ مكتبة المرعشي قم.

تمهيد

لقد بدأ سيدنا المؤلف ـــ في موسوعته الفقهية هذه ـــ بشرح كتاب (العروة الوثقى) لآية الله العظمى السيد محمد كاظم اليزدي (قدس سره)، وبما أنه لم يحتو على كل أبواب الفقه الإسلامي اعتمد المؤلف في إتمام موسوعته على كتاب (شرائع الإسلام) لآية الله العظمى المحقق الحلي (قدس سره)، والجدير بالذكر أنه لم يعتمد على نص كتاب الشرائع حرفياً، بل على روحه ومضمونه، كما وأنه أضاف المؤلف بعض المسائل التي لم يوردها العَلَمان (رضوان الله عليهما).

ويجدر بنا هنا أن نقدم شكرنا الجزيل لكل السادة العلماء والأخوة ـــ في إيران ولبنان ـــ الذين ساهموا معنا في تخريج مصادر هذه الموسوعة، راجين من الله العلي القدير أن يوفقنا جميعاً لنشر تراث أهل البيت (عليهم السلام) إنه ولي التوفيق.

كتاب الاجتهاد والتقليد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

وبعد، فهذه شروح استدلالية في الفقه الإسلامي، حيث أرجو من الله تبارك وتعالى أن ينفعني بها يوم لا ينفع مال ولا بنون، سائلاً المولى جلّ اسمه، السداد والتوفيق لما يحب ويرضى، إنه نعم المولى ونعم النصير.

١٢ / رجب / ١٣٧٤هـ

محمد الحسيني الشيرازي

{**مسألة ــ ١**}: قال (قدس سره): {يجب}، اعلم أن على الله سبحانه بحكم العقل، الإرشاد وإراءة الطريق إلى مرضاته ــ كما ثبت في الكلام ــ وعلى العبد، وظيفة الإطاعة والامتثال بعد تبليغ الشارع.

ثم إذا علمنا أن الشارع أدى ما عليه فاللازم علينا الاطاعة، وهذا الوجوب المذكور في كلام المصنف (رحمه الله) إما يراد به الوجوب الفطري إذا كان مستنده القريب حكم العقل بدفع الضرر المحتمل، وإما يراد به الوجوب العقلي إذا كان مستنده القريب حكم العقل بوجوب شكر المنعم، ومستنده البعيد حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

توضيح المقام يتوقف على بيان أمور:

الأول: إنه هل حكم العقل عبارة عن رؤية العقل الحَسَن والقبيح ــ كما ذهب إليه جمع من المعاصرين ــ أم عبارة عن بعثه على الحَسَن، وزجره عن القبيح، بعد الرؤية ــ كما هو مشهور في ألسنة القوم ــ ؟ الظاهر هو الثاني، لما نجده بالضرورة من التنازع الواقع بين العقل والشهوة في البعث، بعد ما كان الشيء موافقاً للعقل مخالفاً للشهوة أو بالعكس، فلو لم يكن هناك حكم، بل كان رؤية محض، لم يكن باعث نحو ما يخالف الشهوة. وبهذا يشكل ما ذكروا: من أن العقل يرى والشهوة تحرك نحو المرئي.

الثاني: إن الضرر على نحوين: ضرر دنيوي، وضرر

أخروي. وكلا الضررين مما يحكم العقل بوجوب دفعه. ثم إن احتمال كل من الضررين أيضاً مما يحكم العقل بدفعه، ولكن الأضرار الدنيوية قد تبلغ حد الهلاك فيكون الحكم آكد. وما يرى من عدم إيجاب العقلاء لدفع الضرر اليسير المحتمل فإنما هو لتكافئه مع احتمال النفع الكثير أو المساوي، كما لا يخفى.

الثالث: إن الضرر المحتمل كما يقتضي العقل دفعه كذلك يقتضي الشعور دفعه، كما نرى في الحيوانات، ولهذا كان الأمر المستند إلى هذه القاعدة امراً فطرياً، أي تحكم الفطرة ـــ إنساناً كان أو حيواناً ـــ بدفعه.

الرابع: إن شكر المنعم واجب، ووجه وجوبه حكم العقل بأنه لو لم يشكر يحتمل انقطاع النعمة، وهو ضرر عظيم. فهذه القاعدة مستندة إلى دفع الضرر المحتمل أيضاً ولكن مختصة بالعقلاء فقط، ولهذا قلنا: إن وجوب الإطاعة بأحد الأنحاء الثلاثة الآتية: الاجتهاد، والتقليد، والاحتياط، إما فطري ـــ إذا كان مستنداً إلى قاعدة دفع الضرر ابتداءً ـــ وإما عقلي إذا كان مستنداً إلى قاعدة الشكر، لأن شكر المنعم بهذه المناسبة ـــ أعني احتمال الانقطاع ـــ مما يدركه العقل فقط.

ثم هل يمكن أن يكون هذا الوجوب شرعياً أم لا؟ الظاهر الإمكان، لعدم محذور في إيجاب الشارع أحد الأمور الثلاثة، كما لا محذور في ردع الشارع عن بعضها مثلا. وبعد تمامية الإمكان وجواز

ثبوته، فالكلام يقع في مرحلة الإثبات وأنه هل أوجب الشارع أم لا؟ فنقول: الشارع أوجب إحدى هذه الثلاث بما يأتي من أدلة وجوب التعلم، فإن أدلة وجوب التعلم الآتية بمعونة أن ليس المراد منها إلا العمل على طبق الواقعيات تفيد وجوب إحدى الثلاث.

هذا، وقد يحتمل عدم وجوب إحدى الثلاث تخييراً، لأن العلم إنما هو مقدمة العمل، فلو فرض أن شخصاً عمل بالواقع من دون أيّ طريق منها لم يكن مؤاخذاً، كما يوجد ذلك كثيراً فيمن مات في أوائل بلوغه إذا طابق عمله الواقع.

وعلى كل حال، فعلى تقدير وجوب العلم: فهل وجوب التعلم نفسي ـــ كما ذهب إليه جماعة ـــ أم وجوبه غيري؟ الظاهر من حكم العقل والأدلة الثاني، فإن العلم في الفروع يخالف العلم في الأصول، إذ المطلوب في الأصول هو الاعتقاد، والمطلوب في الفروع هو العمل.

وإذا ثبت كون وجوب العلم غيرياً فهل هو من قبيل ما لا بد منه أم لا؟ الظاهر إنه من القسم الثاني، إذ المقدمة قد تكون مقدمة الوجود ـــ كنصب السلّم للكون على السطح ـــ فهذه لابدّ منها في حصول ذيها، وقد تكون مقدمة للعلم المسماة بالمقدمة العلمية ـــ كالغَسل من فوق المرفق للعلم بدخول تمام الذراع في الغَسل ـــ وهذه ليست مما لا بد منها، فلو حصل ذوها بدونها لم يكن وجه للزومها، والعلم بالأحكام مقدمة للعمل، ومن المعلوم أن العمل لا يتوقف

وجوده على العلم.

وبهذا تحقق أن الوجوب الشرعي لو كان فهو إرشادي، والفرق بين المولوي والإرشادي، أن المولوي ما في مخالفة الهيئة عقاب، بخلاف الإرشادي، فإن العقاب إنما هو على مخالفة المادة فقط، والهيئة لا عقاب عليها كما في أوامر الطبيب.

ولا يخفى أنه ليس كلما حكم به العقل كان حكم الشرع الذي على طبقه إرشادياً إذ الأمر الإرشادي خلاف الظاهر، فلا يلتزم به إلا مع القرينة، ولهذا ترى أن الحكم بحرمة الظلم مولوي يتبعه العقاب مع استقلال العقل بقبحه. نعم كلما كان حكم الشرع في سلسلة المعاليل كان إرشادياً لا محالة كالحكم بالإطاعة ونحوها، فتأمل.

وسيأتي بعض الكلام في هذه المقامات إن شاء الله تعالى.

{على كل مكلف} التفت إلى الحكم واحتمل الإلزام، إذ البالغ العاقل إذا لم يلتفت إلى الحكم، أو التفت و لم يحتمل الإلزام، بل قطع بعدمه، لم يكن مورداً للوجوب العقلي، وبهذا تبين أن المراد بالمكلف المكلف الفعلي لا الشأني، والمراد بالمكلف المكلف في الجملة حتى يشمل المجنون الأدواري حال الإفاقة.

هذا كله لو كان المراد بالوجوب، الوجوب العقلي، أما لو كان المراد الوجوب الشرعي فالمكلف أعم من الشأني والفعلي، فتدبر.

{في عباداته ومعاملاته} للمعاملات إطلاقات:

الأول: إطلاقها في مقابل الإيقاعات، فيراد بها العقود فقط.

الثاني: في الأعم من العقود والإيقاعات.

الثالث: في مقابل العبادات، فيشمل العقود والايقاعات والأحكام، فالطهارة والبيع والطلاق والإرث كلها على هذا معاملات. ومراد المصنف (رحمه الله) هو الإطلاق الثالث، إذ الواجب على الشخص أحد الثلاثة في كافة الأفعال غير الضرورية مضافاً إلى قرينة التقابل، فإن مقابلتها للعبادة مما تفيد إرادة الأعم، وبهذا تبين أنه لا يرد الإشكال على المتن بأنه أخص من اللازم ذكره، وسيصرح المصنف بالتعميم.

{أن يكون مجتهداً} قد يفسر الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم من الأدلة، والمخالف في هذا الأخباريون والعامة، فلم يجوزوا الاجتهاد بهذا المعنى: أما الاخباريون فلعدم حجية الظن عندهم، وأما العامة فلأنهم ادعوا انعقاد الإجماع على حرمة الاجتهاد لما رأوا من إيجابه الفساد، فحصروا المذاهب في الأربعة ـــ كما يتضح ذلك بمراجعة التواريخ ـــ.

وقد يفسر الاجتهاد بأنه "استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي"، وبعبارة أخرى: "في تحصيل الحجة عن مدرك شرعي"، وهذا مما لا ينبغي النزاع فيه حتى من الأخباريين، فإن تحصيل الحجة واجب حتى بمقتضى الأخبار. وأما العامة فلا يليق

التعرض لكلامهم في هذا الباب، فإن الإجماع الذي ادعوه في حصر المذاهب فاسد من وجوه لا تخفى.

وعلى كل حال، فالدليل على وجوب هذا النحو من الاجتهاد العقل الملزم للعمل بالأحكام، فإنه يتوقف على فهمها، والاجتهاد أحد طرق الفهم، والنقل. وسيأتي الكلام في الأدلة النقلية إن شاء الله تعالى.

{أو مقلداً} والتقليد عبارة عن الرجوع إلى العالم من دون سؤال عن المدرك، وسيأتي الكلام فيه مشروحاً.

ثم إن التقليد جائز عقلاً وشرعاً: أما شرعاً فسيأتي نقل الأدلة، وأما عقلاً فنقول: هو من باب الرجوع لأهل الخبرة ولم يردع الشارع عنه. وهنا إشكالان:

الأول: إن التقليد ليس مثل الرجوع إلى أهل الخبرة، إذ الواجب على كل مكلف هو التفقه، وهو عبارة عن تحصيل العلم، بخلاف سائر الصنائع، فإنه لا يجب على كل مكلف تعلم الطب ــ مثلاً ــ، بل اللازم هو التحفظ على النفس من الهلاك، وهو يحصل بتعلم الطب تارة وبالرجوع إلى الطبيب أخرى.

والحاصل أنه لو قال المولى لعبيده: "تعلّموا الطب" لم يجز الرجوع إلى طبيب في أخذ المسائل عنه تقليداً، بل اللازم تعلّم كل واحد منهم الطب، وهنا كذلك، إذ الشارع أوجب التفقه.

والجواب: أن إيجاب التفقه ــ كما يظهر من أدلته ــ هو الغيرية، أي إنه مقدمة للعمل لا أنه نفسي كما يقول بعض العلماء، فاللازم هو العمل، فهذا قرينة على عدم إرادة تفقه كل مكلف، ويكون حاله حال ما إذا قال المولى: "تعلّموا الطب" وعلمنا أنه ليس نفسياً بل مقدمة لعدم الهلاك.

الثاني: إن ما يرشد إليه العقل هو الرجوع إلى أحد المجتهدين في كل مسألة حتى الميت ابتداءً، وحتى لو قلّد في هذه المسألة مجتهداً جاز تقليد غيره فيما بعد، مع أن الفقهاء لا يقولون به.

والجواب: إنا نلتزم بكل ذلك، وإنما الكلام في تخصيص الدليل النقلي لهذا العموم ــ كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى ــ.

ثم أن ما ذكره الأخباريون من حرمة التقليد، وما أوجبوه من رجوع الجاهل إلى العالم، واللازم على العالم حينئذ نقل مضمون الرواية للجاهل، وإيكاله إلى فهمه منها ولو كان بخلاف فهم العالم ــ كما عن بعضهم ــ لا يرجع إلى محصّل، إذ التقليد قد يكون الاستيحاش من لفظه، وهذا غير صحيح، إذ أن لفظ التقليد قد ورد في روايات عديدة: منها قوله (عليه السلام): «فللعوام أن يقلدوه»[1]، ومنها رواية أبي بصير عن أم معبد إلى أن قالت

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٩٤ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح٢٠.

للإمام (عليه السلام): "قد قلّدتك ديني"[1] إلى آخره، ومنها غير ذلك.

وقد يكون الاستيحاش من معناه، وسيأتي تفصيل المراد به عند المجتهدين وأنه من باب الرجوع إلى اهل الخبرة كما تقدم.

وأما ما أوجبوه من نقل مضمون الرواية فهو تقليد أيضاً، إذ العامي لا يدري هل له معارض أم لا؟ وعلى تقدير المعارضة لا يدري التكليف فيه، وأن المعارض مقدم أو هذا الذي يذكره العالم؟ وعلى كل تقدير فهل طريق هذا الخبر صحيح أم لا؟ وهكذا، مع أن المجتهدين أيضا ينقلون مضمون الروايات بعد التنقيح في الكتب العلمية لأخذ العوام. والحاصل أن الأخباريين يلتزمون عملاً بالتقليد ولا يلتزمون به لفظاً، والله الموفق.

وأما الأدلة السمعية الدالة على جواز التقليد بالمعنى الأعم من الوجوب فأمور:

منها: السيرة.

ومنها: الإجماع.

ومنها: كونه من ضروريات الدين، وكلها قابلة للخدشة كما في الكتب الأصولية.

ومنها: الكتاب، وقد استدل بآيات:

---

(١) الكافي: ج٦ ص٤١٣ باب من اضطر إلى الخمر للدواء ح١.

الأولى: قوله تعالى: ﴿فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1] وقد ناقشوا فيها باحتمال أن يكون الإنذار لتحصيل العلم للمنذرين، لا للأخذ تعبداً وإن لم يحصل العلم، والظاهر أن المقصود من الآية، بيان لزوم تعلّم الجميع للأحكام، وذلك يحصل بتفقه جماعة وإنذار الآخرين، فالتفقه يشمل الاجتهاد والتقليد، إذ معنى التفقه هو تعلم الأحكام، وهو كما يحصل بالاجتهاد يحصل بالتقليد.

ألا ترى أنه لو كان بعض الطائفة ذهب إلى أبي ذر وسأله عن الأحكام وأجاب هو بالنتائج من دون ذكر الروايات، التي سمعها عن النبي (صلى الله عليه وآله) أو الوصي (عليه السلام) كانت الآية صادقة على ذلك البعض، و لم يصدق عليه عدم التفقه، وهكذا لو أتى بعض العوام من قرية إلى العالم، وسأله عن الأحكام ثم رجع إليهم وأنذرهم صدقت الآية على ذلك العامي.

إن قلت: هذا تقليد للعامي.

قلت: ليس تقليداً للعامي بل هو تقليد للمجتهد بواسطته، والرجوع إلى أهل الخبرة كما يحصل ابتداءً يحصل بواسطة، وأما المناقشة فليست بصحيحة، إذ لو فرض صدق عنوان المنذرين ـــ أي

(١) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

كونهم صادقي اللهجة بحيث يكونوا ثقة ــ ومع ذلك لم يقبل المنذرون منهم معتذرين بعدم حصول العلم لهم لم تقبل معذرتهم، وهذا كاشف عن كون الآية تحث على الطريق العادي، ولا مجال لهذا الإشكال وغيره فيها.

الثانية: قوله تعالى: ﴿**فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾[1]. وجه الدلالة: إن غير العالم يلزم رجوعه إلى العالم، فالعامي يلزم رجوعه إلى المجتهد، وهذا هو التقليد في اصطلاح الفقهاء.

إن قلت: تفسير الآية في أهل الكتاب وتأويلها في الأئمة(عليهم السلام)، فلا تصدق على المجتهد.

قلت: هذان من باب المصداق ولهذا لا يتنافيان، وإلا فكيف يمكن جمعهما في الإرادة مع أنه قد ورد في بعض الروايات عن أئمة الهدى (عليهم السلام) إن الآيات تجري في كل قوم، ولا تختص بمن نزلت فيهم، وقد عللوا (عليهم السلام) ذلك، بأنها لو كانت مختصة لماتت الآية بموت من نزل فيهم. وعلى كل حال فالمجتهدون هم أهل الذكر، فاللازم الرجوع إليهم.

إن قلت: معنى الآية ارجعوا إلى أهل الذكر حتى تعلموا، فلو لم يحصل العلم لم يلزم العمل على طبق ما يقوله أهل الذكر، وهذا

---

(١) سورة النحل: الآية ٤٣ وسورة الأنبياء: الآية ٧.

بخلاف ما تقولون في المجتهد فإنه يجب أخذ قوله ـــ سواء حصل للمقلد العلم أم لا ـــ.

قلت: ليس في الآية حتى تعلموا، ولا دلالة لها على هذه الغاية، بل الأمر بالعكس. ألا ترى أنه لو نصب المولى، شخصاً وقال لعبيده: "اسألوا هذا إذا لم تعلموا مرادي وأوامري"، فسأل بعضهم عن المنصوب، ولم يعمل بقوله معتذراً بأنه لم يحصل له العلم بل ظن بخلاف قوله لم يكن معذوراً عند العقلاء. ومنه تبين عدم لزوم العلم.

والحاصل أن الآيتين في كمال الظهور، وإن ناقشوا في دلالتهما بمناقشات كثيرة في الأصول. وإن شئت قلت: إن آية التفقه وآية السؤال حثتا على الأمر الإرتكازي في طريقة التعليم والتعلم، فكلما حكم به العقلاء في هذه الطريقة فهو مفهوم الآيتين. وهذا واضح لمن تدبر.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَإِذا قيلَ لَهُمْ تَعالَوْا إِلى ما أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قالُوا حَسْبُنا ما وَجَدْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَ وَ لَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾[1]. وجه الاستدلال بهذه الآية: إن الله تعالى ذم متبعي الآباء، لأنهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون، فتدل بالمفهوم على أن الشخص إذا كان يعلم شيئاً ويهتدي جاز تقليده، ومن المعلوم أن

(١) سورة المائدة: الآية: ١٠٤.

الفقهاء يعلمون الأحكام ويهتدون إليها، فيجوز تقليدهم، وبهذا تبين أن الاستدلال بالآية على حرمة التقليد ـــ كما صدر عن بعض ـــ ليس في محله، إذ الكلام في تقليد العالم المهتدي لا الجاهل الضال.

الرابعة: ومثل هذه الآية في الدلالة، قوله تعالى: ﴿وَإِذا قيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا ما أَنْزَلَ اللَّهُ قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَ وَ لَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾[1].

وأما الإشكال في الآيتين بأنهما في أصول الدين، ولا يجوز التقليد في أصول الدين إطلاقاً فغير تام، إذ إطلاقهما كاف للاستدلال وإن كان خرج من الإطلاق أصول الدين.

الخامسة: آية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿**إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾[2] دلت بالمفهوم على أن العادل إذا جاء بالنبأ لم يلزم تبيّن كلامه، والفقيه العادل إذا أخبر عن الحكم الواقعي أو الظاهري جاز الأخذ به، لأنه عادل قد أخبر، فلا يلزم تبيّن خبره.

والإشكال بأن الفقيه إنما يخبر عن رأيه، مردود بأن الفقيه إنما يخبر عن الأحكام الصادرة عن المعصومين (عليهم السلام)، منتهى الأمر أن نظره معين للموضوع، فهو كأهل الخبرة الذين يخبرون عن أمر واقعي ولكن باستنباطهم، فإذا قال أحدهم: "إن هذه الدار تعادل ألف دينار" كان

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٠.

(٢) سورة الحجرات: الآية ٦.

إخباراً عن القيمة الواقعية للدار، ولكن إخباره عن حدسه ونظره لا عن سماعه وما أشبه.

وأما الأخبار الدالة على جواز التقليد فكثيرة:

منها: قول عبد العزيز بن المهتدي للإمام (عليه السلام): لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم»[1].

ومن البديهي أن معالم الدين يشمل الفتوى والرواية، أرأيت أنه لو سُئل ابن عبد الرحمن عن حال شيء خاص، فأفتاه بالطهارة مستنداً إلى رواية «كل شيء نظيف»[2] لم يكن للإمام (عليه السلام) مؤاخذته بأنه لم أخذت بفتواه من دون ذكر الرواية. ثم إنه ينكشف من هذه الرواية أن قبول قول الثقة العالم كان مركوزاً في ذهن الراوي، وإنما يسأل الامام (عليه السلام) عن الصغرى.

ومنها: ما أجاب به الإمام (عليه السلام) كتابة عن السؤال عمن يعتمد عليه في الدين؟ فكتب: «اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في أمرنا»[3] وجه الدلالة ما تقدم من

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٠٧ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٣٣.

(٢) الوسائل: ج٢ ص١٠٥٤ الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ح٤.

(٣) رجال الكشي: ص٤ ح٧ طبعة مشهد. والمذكور فيه (فاصمدا في دينكما). ولكن النسخ مختلفة فمنها ما ذكرت الرواية هكذا: (فاعتمدا في دينكما) فراجع.

أن الاعتماد في الدين أعم من أخذ الرواية وأخذ الحكم، والمقصود بالمسن الثابت القدم فيه، إذ لا خصوصية للسّن كما لا يخفى.

ومنها: ما عن ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إنه ليس كل ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه؟ فقال: «ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي، وكان عنده وجيها»[1].

وجه الدلالة ما تقدم، بضميمة أنه من البديهي عدم دخل خصوص محمد بن مسلم في الرجوع، بل هو مصداق من مصاديق الثقة.

ومنها: ما عن أبي عبد الله (عليه السلام) أيضاً قال: «ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النضري؟»[2] بتقريب ما تقدم.

ومنها: ما عن علي بن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا (عليه السلام): شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت، فممّن آخذ معالم ديني؟ قال: «من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٠٥ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٢٣.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص١٠٥ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٢٤.

والدنيا»[1].

ومنها: ما يدل على الأمر بالرجوع إلى علي بن حديد[2].

ومنها: ما قاله الإمام (عليه السلام) لشعيب العقرقوفي: «عليك بالأسدي ــ يعني أبا بصير ــ»[3].

ومنها: قوله (عليه السلام) لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وافت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك»[4]. وهذا صريح في المطلب، إذ الفتوى لا تحتمل الرواية، ألا ترى أنه لايصح أن يقال للكليني، مفتي، ولو قيل بالشمول فلا يضر، إذ عمومه حينئذ مسلَّم، ومن المعلوم أن الحثّ بالإفتاء مع عدم قبول المستفتي حثّ على اللغو.

ومنها: التوقيع عن الحجة (عليه السلام): «وأما الحوادث

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٠٦ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٢٧.

(٢) الكافي: ج٣ ص٣٧٤ باب الصلاة خلف من لا يقتدى به ح٥.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص١٠٣ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح١٥.

(٤) رجال النجاشي: ص٧.

الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»[1]. والمناقشة بأن اللام للعهد فلا يشمل غيرها، غير مستقيمة، إذ التعليل بقوله «إنهم حجتي» مع تعقبه بقوله «وأنا حجة الله» يوجب الظهور في العموم إن لم نقل بالصراحة.

إن قلت: الرواة غير المجتهدين.

قلت: المجتهدون من أظهر مصاديق الرواة، أفهل يكون شيخ الطائفة غير راوٍ لكونه مجتهداً، ويكون محمد بن يعقوب راوياً لعدم كونه مجتهداً ؟!

ومنها: تقرير الإمام (عليه السلام) لتقليد عوامنا علماءنا فيما لم يعرفوا منهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها ــ بالمفهوم[2].

ومنها: الفقرة الأخيرة لهذه الرواية حيث قال (عليه السلام): «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»[3]. ووجه الدلالة أوضح من أن يخفى.

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٠١ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٩.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٩٤ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح٢٠.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٩٤ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح٢٠.

والمناقشة بأن اللام في قوله «فللعوام» لا يفيد إلا الجواز لا الوجوب. فالجواب عنه من وجهين:

الأول: إنه لردّ توهم الحصر، كقوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ﴾[1] كما يظهر ذلك لمن راجع صدر الرواية.

الثاني: بعد دوران الأمر بين الاجتهاد والتقليد، يتعين الثاني للعوام، وهذه قرينة عقلية لعدم إرادة الجواز في مقابل ترك كلا الأمرين، مضافاً إلى أن الكلام في مقابل الأخباري، وبعض علماء حلب المحرّم للتقليد، وإثبات الجواز كاف لهذا المقام.

وهنا تنبيه لا بأس بإيراده، وهو أن بعض العلماء خدش في سند هذا الحديث «فللعوام أن يقلدوه» بادعاء أنه من تفسير الإمام العسكري (عليه السلام)، ونسبة الكتاب إليه (عليه السلام) محل نظر، لعدم وثاقة الرجلين الراويين للتفسير عن الإمام (عليه السلام)، كما أجمل ذلك السيد الحكيم وفصله السيّد الخوئي في المسألة الثانية والعشرين من [المستمسك][2] و [فقه الشيعة][3]، ولكن الأقوى صحة نسبة التفسير الى الإمام (عليه السلام)، وإليك

(١) سورة النساء: الآية ١٠١.

(٢) المستمسك: ج١ ص٤٣.

(٣) فقه الشيعة: ج١ ص١٢٣.

الشواهد:

قال صاحب الوسائل في الخاتمة: [ونروي تفسير الإمام الحسن بن علي العسكري (عليهما السلام) بالإسناد عن الشيخ أبي جعفر الطوسي عن المفيد عن الصدوق عن محمد بن القاسم المفسّر الإسترابادي عن يوسف بن محمد بن زياد وعلي بن محمد بن سيار ــ قال الصدوق والطبرسي: وكانا من الشيعة الإمامية ــ عن أبويهما عن الإمام (عليه السلام): وهذا التفسير ليس هو الذي طعن فيه بعض علماء الرجال، لأن ذاك يروى عن أبي الحسن الثالث (عليه السلام) وهذا عن أبي محمد (عليه السلام) وذاك يرويه سهل الديباجي عن أبيه، وهما غير مذكورين في سند هذا التفسير أصلاً، وذاك فيه أحاديث من المناكير وهذا خال من ذلك، وقد اعتمد عليه رئيس المحدّثين ابن بابويه فنقل منه أحاديث كثيرة في كتاب من لا يحضره الفقيه وفي سائر كتبه، وكذلك الطبرسي وغيرهما من علمائنا][1] انتهى.

فنقول: إن التفسير اعتمد عليه ابن بابويه أكبر الاعتماد، وكلما اعتمد عليه ابن بابويه ولم يظهر لنا وجه خدشة فيه كفانا حجة: أما الصغرى فإليك عبارة ابن بابويه في أول من لا يحضره الفقيه... قال: [ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه، بل

(١) الوسائل: ج٢٠ ص٥٩.

قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته وأعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربي تقدّس ذكره وتعالت قدرته، وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول وإليها المرجع.. إلى أن قال: وبالغت في ذلك جهدي][1] انتهى. فهل ترى أكبر من هذا توثيقاً واعتماداً ؟

وأما الكبرى فلأن الصدوق كاف اعتماده في الحجية إذا لم تظهر لنا خدشة، أما وجه الكفاية فلأنه عادل، وخبر العادل حجة.

لا يقال: إن في الموضوعات يحتاج إلى عدلين والصدوق عدل واحد.

لأنا نقول: ــ مع الغض عن أن خبر العدل الواحد حجة لدينا ــ إن هذا ليس موضوعا بل حكما، فأي فرق بين أن يروي الصدوق الخبر عن الصفار عن العسكري (عليه السلام) أو عن محمد بن القاسم عن الرجلين عن العسكري (عليه السلام).

وأما أنه لم تظهر لنا خدشة فلأنا لما فحصنا الرجال، لم نجد غمزاً في الطريق إلا من ابن الغضائري، الذي لا يسلم من لسانه ومن سيف حجّاج أحد ــ كما قال بعض ــ بالإضافة إلى أن ابن الغضائري لم يخدش في هذا التفسير بل في تفسير آخر، كما تقدم في

---

(1) من لا يحضره الفقيه: ج1 ص3.

عبارة صاحب الوسائل.

وذكر صاحب الوسائل أن معارضها قطعي، وفيه: إنا لم نظفر بعدُ بالمعارض القطعي، وإن أراد بالمعارض عمومات الكتاب والسنة الناهية عن العمل بغير علم فهي مخصصة بالمستفيضة المتقدمة وغيرها مما ذكره صاحب الوسائل (قدس سره) في بابي عدم جواز تقليد غير المعصوم ووجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث. وإن كنا لم نظفر في الباب الأول برواية تدل على عدم جواز تقليد فقهاء الشيعة المجتهدين، فراجع.

مضافاً إلى أن الرجوع إلى أهل الخبرة الموثقين والعمل بقولهم ليس عملا بغير علم.

ويأتي بعد دور الآيات والأخبار الدالة على جواز التقليد الدليلان الآخران، وهما الإجماع والعقل. ومن الممكن دعوى الإجماع على جواز التقليد بمعنى رجوع الجاهل إلى العالم في الجملة، وإنما الخلاف في الخصوصيات، كما أن العقل مستقل بجواز رجوع الجاهل إلى العالم، وقد جرى على ذلك بناء العقلاء في جميع العلوم والفنون.

ومن ذلك كله ظهر أن الأدلة الأربعة القائمة على حرمة العمل بالظن مما يلزم الخروج عنها بهذه الأدلة الأربعة الدالة على وجوب التقليد أو جوازه، ولو لم نقل بما هو الظاهر من أن تلك الأدلة لا تشمل محل الكلام أصلاً، ولسنا نحن الآن بصدد ذكر جميع ما يحتاج

إليه هذا الباب من الكلام خوفاً عن الخروج عن مقتضى الشرح. والله الموفق.

هذا تمام الكلام في الأدلة على جواز التقليد.

ثم إن جماعة من علماء حلب، وجلّ الأخباريين، حرّموا التقليد استناداً إلى الأدلة الأربعة الدالة على حرمة العمل بالظن، ولا يخفى أن خروج التقليد عن العمومات الناهية بالأدلة المتقدمة غني عن التوضيح، إنما الكلام في أن خروج التقليد على نحو التخصيص ــ كما ذهب إليه جمع ــ أو على نحو التخصص.

حجة من قال بأن الخروج على نحو التخصص: أن الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن إنما تنظر إلى الظنون الواهية غير العقلائية، والتقليد من الظنون العقلائية.

وأما الأدلة الدالة على حرمة التقليد فالجواب عنها:

أولاً: إن الظاهر كونها في مقام الذم على التقليد في أصول الدين، لا مطلق التقليد.

وثانياً: بأنها تنهى عن تقليد الجاهل، كما يشهد له قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلى آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾[1]، مع

(١) سورة الزخرف: الآية ٢٣.

وضوح أن الآباء كانوا جهّالاً. وقوله تعالى: ﴿أَوَ لَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾[1].

ثالثاً: إن التقليد إنما يصح إذا لم يقم البرهان على خلافه، والذم إنما كان متوجهاً إليهم لتقليدهم مع قيام البرهان من المعجزات وغيرها على بطلان تلك التقاليد.

وحجة من قال بأن خروج التقليد عن الأدلة المحرمة على نحو التخصيص: إن عدم جواز التقليد وعدم اتباع الظن عام، وكون المورد التقليد في أصول الدين أو تقليد الجاهل غير مناف للعموم. وإنما نقول بتخصيصه بالأدلة الدالة على الرجوع إلى الثقة مما تقدم كثير منها، ولكن لا يخفى ما فيه. وعلى كل حال فخروج التقليد بالمعنى المصطلح عن العمومات مما لا شبهة فيه.

بقي الكلام في امرين:

الأول: بيان ما يعمله الأخباريون مع تحريمهم التقليد وعدم إمكان المراجعة الاجتهادية لكل أحد.

الثاني: فيما أشكل على الإجتهاد من لزوم الاختلاف المنهي عنه.

أما المقام الأول فنقول: لا محيص للأخباري، ولا لغيره إلاّ

(١) سورة المائدة: الآية ١٠٤.

تجويز التقليد، وإلاّ لزم العسر والحرج واختلال النظام، ونكتفي في هذا المقام بذكر ما نقله الفصول مع جوابه عنهم، قال ما لفظه: [وربما خالف في ذلك شرذمة شاذة فحرَّموه وأوجبوا على العامي الرجوع إلى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم من الكتاب والسنة، فإن ساعد لغته على معرفة مدلولهما، وإلاّ ترجم له معانيهما بالمرادف من لغته، وإذا كانت الأدلة متعارضة ذكر له المتعارضين ونبهّه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص والمطلق على المقيد، ومع تعذر الجمع يذكر له أخبار العلاج على حذو ما مرّ، ولو احتاج إلى معرفة حال الراوي ذكر له حاله. وبشاعة هذا القول وفساده بالنسبة إلى أمثال زماننا مما يستغني لوضوحه عن البيان، لظهور عدم مساعدة أفهام كثير من العوام على فهم قليل من الأحكام بهذا الوجه مع عدم مساعدة أكثر أوقات العالم على تعليم قليل مما يحتاج إليه بعض العوام][1] ــ إلى آخر ما ذكره ــ.

وأما المقام الثاني فربما يقال: إن الاجتهاد موجب لاختلاف العلماء، كما نراه بالوجدان، بل قد يؤدي إلى التشاجر والنزاع بين المقلِّدين، وذلك مع أنه مرغوب عنه شرعاً ومنهي عنه في أخبار كثيرة. وكفاك في هذا المقام ما ورد من ذمّ أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) لاختلاف العلماء في الفتوى[2] كما في نهج البلاغة.

(١) الفصول: الجزء الثاني ص٤١١ س٣٦.

(٢) نهج البلاغة: ج١ ص٦٢.

والجواب أما نقضاً: فبأنه ما ذا يصنع المحرِّم للتقليد، إذ على تقدير سد باب الاجتهاد، فاللازم إما تقليد شخص واحد لمن نظره مخالف له، وهذا باطل بضرورة العقل، إذ كيف يجوز لمن نظره حرمة المواقعة بالعقد الفارسي تقليد من نظره جوازه والعمل على طبقه. وأما ما ذكره المحرِّمون ــ كما تقدم من الفصول ــ فهذا مما يوجب اتساع الخرق، إذ في فرض تعدد المجتهدين إذا لزم الاختلاف، فكيف إذا صار كل عامي بمنزلة مجتهد في ظنه أنه فهم الحكم.

وأما حلاًّ: فبأنه بعد ما ورد من نحو مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها ــ الصريحة في اختلاف الرواة من الصدر الأول وعدم ردع الإمام (عليه الصلاة والسلام) مع انفتاح باب العلم ــ لا مجال للخدشة من هذه الجهة في زمن الانسداد، وأما ما روي من حديث نهي أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) فهو في مقام ذم المصوّبة، كما يشهد بذلك آخر الحديث الذي يقول: «فيصوِّبُ آراءهم جميعاً»[1] فلاحظ.

(تتمة)

الاجتهاد قد يعرَّف بأنه "عبارة عن قوة وملكة، بها يتمكن

(١) نهج البلاغة: ج١ ص٦٢.

الشخص من ضم الصغريات الوجدانية إلى الكبريات، المسبب لإنتاج الحكم الفرعي" أو "الانتهاء إلى الحكم في مقام العمل". والاجتهاد بهذا المعنى كان مسلّماً في زمن النبي (صلى الله عليه وآله)، إذ من البديهي أنهم كانوا يتمسكون بالعام قبل ورود المخصص وكذا المطلق والمنسوخ، وكانوا يحملون الأمر على معناه ويحكمون مثل "لا شك لكثير الشك" على نحو "إذا شككت فابن على الأكثر" وهكذا. وإنما منعه جمع من العامة بتوهم انعقاد الإجماع على المنع الناشيء عن أحكامهم الكثيرة المخالفة للكتاب والسنة المستندة إلى اجتهادهم بزعمهم. وعلى كل حال فسدّ باب الاجتهاد مع مخالفته للضرورة ـــ كما تقدمت الاشارة إليه ـــ يناقض ما كتبه عمر بن الخطاب إلى ولاته الناص على لزوم الاجتهاد، كما يجده المتتبع في كتبهم، منها الفقه على المذاهب الأربعة، فراجع.

نعم رماه جمع منهم بالوضع، وليس هذا مقام تفصيل الكلام والله الموفق.

{أو محتاطاً} وهو أن يعمل المكلّف بما يتيقن معه بالبراءة، كما لو شك المكلف في أن الواجب عليه، هل هو الإتيان بهذا الإناء أو بذاك الإناء، ـــ فيما لو أمر المولى بإتيان أحد الإنائين ـــ؟ ثم شك المكلف في المأمور به، فإنه لو أتى بهما فيما لم يكن هناك محذور تيقن بالبراءة. وهذا الطريق أحسن من الطريقين الأولين، إذ في كل من الاجتهاد والتقليد يحتمل مخالفة الواقع، بخلاف هذا الطريق، فإنه

محرز للواقع، وأما ذانك الطريقان فهما مؤمّنان أو حجّتان على الواقع. وعلى كل حال فأحد طرفي الإحتياط قد يكون مما قام عليه الحجة، كما لو شك في مطابقة صلاة الجمعة للواقع مع قيام الامارة عليها، فإنه لو احتاط بإتيان صلاة الظهر أيضاً أحرز الواقع قطعا، وقد لا يكون كذلك، وفي كلا الحالين يستحسن الاحتياط.

ثم إنه لا فرق فيما نحن بصدده من كفاية الاحتياط بين المتمكن من الامتثال التفصيلي أم لا، وبين كون المحتاط فيه من العبادات أم غيرها، وبين كون غيرها محتاجاً إلى الإنشاء كالمعاملة أم لا، كالطهارة ونحوها.

ثم إن المحتاط لا يلزم رجوعه إلى المجتهد أو المقلِّد ـــ كما زعم ـــ وجه الزعم: أن المحتاط إما أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية فهو احتياط في الاجتهاد، وإما أن يكون جاهلاً ويرجع في الأحكام إلى المجتهدين فهو محتاط مع التقليد.

بيان الجواب: إن ها هنا شقاً ثالثاً، وهو أن لا يكون الشخص عالماً ولا مقلِّداً بل جاهلاً بحتاً، كما تقدم من مثال الاتيان بالظهر أو الجمعة، فإنه بعد قيام الضرورة على عدم وجوب شيء غيرهما يوم الجمعة، لو أتى بهما من غير تقليد أو اجتهاد كان كافياً، فتدبر.

نعم للاحتياط شرائط: منها العلم بكيفية الاحتياط، كما يأتي بيانه مفصلاً إن شاء الله تعالى.

ثم إن الاحتياط في الجملة مما لا شبهة في حسنه، والأدلة من العقل والنقل على ذلك كثيرة.

وقد أورد على العمل بالاحتياط أمور:

الإشكال الأول: إن تعلّم الأحكام واجب، وفي الاحتياط ترك التعلم. وهذا الإشكال واهٍ لوجوه:

الأول: إن الاحتياط لا ينافي التعلّم الواجب لو قلنا بوجوبه، فإنه يتمكن الشخص من تعلم المسائل اجتهاداً أو تقليداً، إذ الاحتياط إنما هو مربوط بالعمل ولا ربط له بالعلم حتى يضادّه، فإن قولنا [يجب أن يكون المكلف مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً] بمعنى تطبيق العمل على طبق أحدها، لأن المراد التعلّم الاجتهادي، أو التقليدي، أو الاحتياطي، كما لا يخفى.

الثاني: إن وجوب تعلم الأحكام إنما هو إرشادي لا نفسي، وإذا حصل الوصول إلى الواقع بدون التعلّم لم يكن واجباً.

ولقائل أن يقول: وجوب التعلّم نفسي، بيان ذلك: إن الظاهر من الأمر ــ كما تقرر في الأصول ــ هو النفسي العيني التعيني، إلا إذا كان هناك صارف يصرف عن هذا الظهور، وليس لنا دليل على كونه إرشادياً حتى يلتزم به.

إن قلت: إذا كان وجوب التعلم نفسياً يلزم أن يكون هناك

عقوبتان:

الأولى: على ترك التعلم.

والثانية: على ترك الصلاة مثلاً، وهذا مما لا يلتزم به.

قلت: لا مانع من الالتزام به، لأنه لم يقم إجماع أو ضرورة أو دليل لفظي على بطلانه، مع أن ظواهر الأوامر المتعلقة بالتعلم ثبوت العقاب على تركه.

الثالث: إن وجوب التعلم ــ على تقدير كونه نفسياً ــ لا ينافي العمل بالاحتياط، إذ على الفرض إنما هو عصى بترك التعلّم، والعصيان على ترك واجب لا ينافي صحة العمل، فإن العصيان مربوط بالتكليف، والصحة مربوطة بالوضع ــ كما لا يخفى ــ.

الإشكال الثاني على العمل بالاحتياط: يختصّ ببعض أقسامه.

بيان ذلك: إن الاحتياط إما في العبادات أو في غيرها، أما الثاني فلا إشكال في الاحتياط فيه ــ على نظر هذا المستشكل ــ إذ المطلوب فيها ذات الشيء وهي تحصل، ولو لم يعلم الإنسان حين العمل بكونه هو المطلوب. ولا فرق بين دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وبين دورانه بين المتباينين، وكذلك لا فرق بين الاحتياج إلى الإنشاء كالعقود والإيقاعات أم لا.

نعم استشكل بعض في المحتاج إلى الإِنشاء بما حاصله: إن الشخص لو لم يعلم حين إجراء الصيغة بأنها مفيدة للشيء المقصود،

مثلاً: لو لم يعلم الشخص بأن المفيد للزوجية هي الصيغة المتعدية إلى الزوجين بنفسها أو بواسطة حرف الجر فحين إجراء كل من الصيغتين لا يعلم بإفادتها الزوجية، لا يتمكن من قصد الإنشاء بكل منهما.

وفيه: إن الإنشاء خفيف المؤونة يحصل بمجرد قصده، ولهذا إن هذا القائل جوّز التعليق بالواقع في العقود، كأن يقول: "إن كان مالي فبعتُكه بكذا" ويقول بصحة هذه المعاملة إذا كان الشيء ماله في الواقع.

وعلى كل حال فهذا الإشكال مما لا ينبغي الإصغاء إليه، وإنما الكلام في القسم الأول، وهي العبادات، فنقول: إنه إما أن يتمكن المكلّف من الامتثال التفصيلي بالاجتهاد أو التقليد أو لا يتمكن، أما مع عدم التمكن فالظاهر جواز الاحتياط، وخالف في ذلك الحلّي وقال في الساتر المشتبه في الثياب الكثيرة عند ضيق الوقت: [فيصلي عريانا][1].

وفيه: أولا: إن أدلة الميسور قاضية بالصلاة في الثوب النجس القطعي فكيف بالمشتبه.

وثانياً: إن المفقود في المقام ــ إذا صلى فيهما ــ إنما هو الوجه والتمييز وهما غير معتبرين كما يأتي، ولو سلمنا وجود الإجماع على

(١) شرائع الإسلام: ج١ ص٤٢.

اعتبارهما، فالإجماع حيث إنه دليل لبي لا نسلِّم شموله لما نحن فيه، بل الظاهر منه في مورد التمكن من الامتثال التفصيلي.

وثالثاً: بأن اشتراط الوجه والتمييز ليس في عرض سائر الأجزاء والشرائط، بل في طولها، بمعنى أن العبادة بعدما تمت جميع أجزائها وشرائطها يلزم أن يؤتى بها بقصد الوجه، فلو لم يكن جامعاً للشرائط لم يشترط الوجه، إذ المفروض أن الوجه متوقف على تلك، فلو لم يحصل بعضها لم يجب الوجه، وفيه نظر ــ فتأمل ــ.

هذا كله فيما لم يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي، أما لو تمكن من تحصيل العلم أو الحجة المعتبرة اجتهاداً أو تقليداً، فإما أن يستلزم الاحتياط التكرار، كما لو تردد الواجب يوم الجمعة بين الظهر والجمعة، أو لا يستلزم التكرار، كما لو ترددت السورة بين كونها جزءً واجباً أم مستحباً. أما لو ترددت بين الجزء والمانع فهو ملحق بالمتباينين على قول، وبالأقل والأكثر لجواز الإتيان بالصلاة مع السورة احتياطاً لا تشريعاً، وإنما تحرم السورة على تقديرها تشريعاً على قول آخر.

أما لو لم يستلزم التكرار فقد أورد على جواز الاحتياط فيه بأنه مخلّ لقصد الوجه والتمييز، وهو معتبر في العبادة كما ادعي عليه الإجماع.

وفيه: أولاً: إنه غير مخلّ بذلك، لأنه لا يلزم قصد الوجوب

والندب في كل جزء، بل اللازم قصد الجملة، بأن يقصد الإتيان بالصلاة الواجبة، فالعلم بحالة الجملة كاف. حتى إنه ربما يقال: بأنه لو علم بحالة الجزء لا يجوز قصد الوجوب أو الندب فيه، لأنه ليس أعمالاً متعددة، وقصد كل جزء مستقلاً، موجب لكونه أعمالا متعددة وهو تشريع محرم. وإن كان هذا القول مدخولاً، لأنه لا دليل على أن قصد كل جزء موجب لتعدد العمل، فأي مانع من أن يقصد الإنسان الصلاة ثم يقصد التكبيرة والحمد والسورة والركوع وغيرها بنيات مستقلة، بل القول بعدم جوازه خلاف الضرورة، فإن الإنسان إذا قصد مركباً فإنه يقصده أولاً إجمالاً، ثم حين الإتيان بكل جزء يقصد ذلك الجزء قصداً مستقلاً، ولهذا قالوا إن كل جزء من المركب مراد بإرادتين: إرادة إجمالية قبلاً، وإرادة تفصيلية حين فعله. وعلى كل حال فهذا القول عار عن الدليل.

وثانياً: إن اعتبار قصد الوجه والتمييز ممّا لم يقم عليه دليل، أما العقل فإنه وإن كان ربما يقال: بأن العقل يعتبر في صدق الإطاعة الإتيان بالعمل بقصد الوجه، ولكنه غير مستقيم، إذ اللازم في صدق الإطاعة عقلاً وعرفاً كون المحرك أمر المولى فقط أما أنه مستحب أو واجب فلا، وأما النقل فإنه لم يقم دليل على وجوب قصد الوجه لا كتاباً ولا سنة.

ثم لو شككنا في اعتباره في العبادة فهل تجري البراءة أو الاشتغال؟ ذهب بعض إلى الثاني لأنه شك في الإمتثال، فاللازم

الإتيان بكل ما يحتمل دخله تحصيلا للبراءة القطعية، ولا مجال هنا للتمسك بالبراءة: أما العقلية فلما تقدم لأن البراءة إنما تجري فيما لو كان الشك في الاشتغال، أما لو كان في الامتثال فلا، إذ بعد ما عرف المكلف أنه مشغول الذمة بشيء لا يحصل له العلم بفراغها عنه، إلا بإتيان جميع ما يحتمل دخله فيه. وأما البراءة النقلية فلأن قصد الوجه إنما يعتبر بعد الأمر، لأنه من خصوصيات الإمتثال لا المأمور به، فلو أخذ في متعلق الأمر لزم الدور، إذ يتوقف قصد الإمتثال على الأمر والأمر يتوقف على الموضوع، فلو أخذ قصد الامتثال في الموضوع لزم الدور. وعلى هذا فليس وضع هذا الشرط بيد الشارع، وحيث لم يكن وضعه بيد الشارع لم يكن رفعه بيده، فلا تجري البراءة الشرعية لو شك فيه. ولهذا الدليل لا يمكن التمسك بإطلاق المأمور به لنفيه، ومثل هذا الشرط سائر ما يعتبر في مقام الامتثال. والحاصل أنه لا يمكن التمسك لنفيه بالإطلاق أو البراءة.

والجواب: إنه لا نسلم بعدم الإطلاق، فإنه وإن سلّم عدم جواز التمسك بإطلاق الكلام، ولكنه يمكن التمسك بالإطلاق المقامي لنفيه، وهو عبارة عن أن المتكلم إذا كان شيئاً دخيلاً في غرضه، فاللازم الإشارة إليه ولو بنحو الجملة الخبرية ونتيجة التقييد، وإلا لزم نقض الغرض، فحيث إن قصد الوجه مغفول عنه للعامة ومع ذلك لم ينبه عليه الشارع نكشف عدم دخله في الغرض. واحتمال تنبيه الشارع وفقدان ذلك لاختفاء كثير من

الأحكام، مدفوع بأن مثل هذا الشرط مما تكثر الدواعي على ضبطه ولا داعي لإخفائه لأنه لا يمسّ بالخلافة ونحوها كما لا يخفى.

فتحصل أنا لا نسلم أن وضعه ليس بيد الشارع، بل يمكن وضعه بنحو متمم الجعل ونتيجة التقييد، بأن يحتّم الشارع هذا القصد في أمر ثان، كما أنه يتمكن من التوسعة بنحو نتيجة الإطلاق.

هذا تمام الكلام في المقام. وقد يجاب عن احتمال اعتبار قصد الوجه والتمييز بما حاصله: إن حكم الإطاعة والمعصية ــ أعني إيجاب الأول وتحريم الثاني ــ موكول إلى العقل من غير مدخلية للشرع. وأما موضوع الإطاعة والمعصية ــ بمعنى أن العمل الكذائي معصية أو طاعة ــ فإنه وإن كان موكولاً إلى العقل لكن يصح للشارع زيادة قيد أو شرط فيها.

والحاصل: إن للشارع أن يعتبر شيئاً زائداً على ما يعتبر العقل في مقام الامتثال وهذا لا يخالف العقل، إذ العقل بالنسبة إلى هذا الشرط الزائد ساكت، لا أنه حاكم بالعدم. ألا ترى أنه يصح للمولى أن يقول لعبده بعد قوله "اسقني" : "يعتبر في إطاعة السقي أن يكون الماء في إناء نظيف". وعلى كل حال فليس جميع شروط الامتثال وظيفة العقل إثباتاً ونفياً، فللمولى أن يعتبر قصد الوجه والتمييز شرطاً في مقام الامتثال وإن لم يعتبرهما العقل.

فتحصّل أن الشرائط على قسمين: الأول: الشرائط العرفية العقلية، وهذا لا يمكن فيه الزيادة والنقيصة. الثاني: الشرائط الشرعية.

ثم إن الشك في الشرائط العرفية مرجعه الاشتغال، لعلمه باشتغال الذمة وشكه في امتثال التكليف من دون ذلك المشكوك. وأما الشك في الشرائط الشرعية ــ كما لو لم يعلم بأن الشارع اعتبر الوجه والتمييز في العبادة أم لا ــ؟ فمرجعه البراءة، إذ حال هذا الشرط حال شرائط الأمر والمأمور به التي مرجعها البراءة.

هذا إذا لم يكن في المقام إطلاق، وإلاّ فيتمسك به في نفي الشرط المشكوك، فتأمل.

ولكن مع ذلك فالأحوط عدم الاحتياط فيما يمكن فيه العلم بالواقع أو بالحجة، لأن من شرع أحكاماً ــ حتى الموالي العرفية ــ فإنما يريد الإتيان بأحكامه من طريقها لا ترك الطريق والإتيان بالاحتياط، ولهذا أمر بالتحري فيما لو اشتبه القبلة، وحمل الأمر على الإرشاد خلاف الظاهر، ومثله كثير في الفقه كما لا يخفى على المتتبع.

هذا تمام الكلام فيما لو دار أمر العبادة بين الأقل والأكثر، أما لو دار بين المتباينين فنقول: قد يقال بعدم جواز الاحتياط لوجوه:

الأول: ما تقدم من إخلاله بقصد الوجه والتمييز، وقد تقدم الجواب عنه.

الثاني: الإجماع المدعى على بطلان تارك طريقي الاجتهاد والتقليد.

وفيه منع من وجوه:

الأول: إن الإجماع غير مسلَّم، فإنه قد خالف فيه كثير من العلماء كما لا يخفى.

الثاني: إنه على تقدير التسليم فلا يعلم أن هذا الإجماع إنما انعقد من العلماء بما هم فقهاء متشرعون أو بما هم متكلمون، وعلى التقدير الثاني ليس بحجة.

الثالث: إنه لو علم أن الاجماع انعقد بما هم متشرعون ولكن من المحتمل قريباً استنادهم إلى تلك الوجوه العقلية، وكلما احتمل استناد الإجماع إلى مدرك سقط عن الحجية، لأنه لا يكشف حينئذ عن قول المعصوم (عليه السلام).

الثالث: من الوجوه المدَّعاة على عدم جواز الإحتياط فيما لو استلزم التكرار ما ذكره بعض المحققين، وهو: أن حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى، بحيث يكون الداعي والمحرك له نحو العمل هو تعلق الأمر وانطباق المأمور به عليه، وهذا المعنى في الامتثال الإجمالي لا يتحقق، فإن الداعي له نحو العمل بكل واحد من فردي الترديد، ليس إلا احتمال تعلق الأمر به، فإنه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص، إلى آخره.

وفيه: ما يحتاج إلى تمهيد مقدمة، وهي: إن الشرط المرتبط

بالتكليف على ثلاثة أنحاء:

الأول: شرط المأمور به، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

الثاني: شرط الأمر ـــ أي التكليف نحو الاستطاعة التي هي شرط وجوب الحج على القول المنسوب إلى المشهور ـــ والحاكم في هذين هو الشرع.

الثالث: شرط الامتثال والإطاعة، والحاكم في هذا الباب موضوعاً وحكماً هو العقل، فإن العقل يبين أن الإطاعة ما هي، ثم يبين أنها واجبة أو غير واجبة.

بيان ذلك: إن الأحكام العقلية على قسمين:

القسم الأول: غير المستقلات، كحسن ردّ هذه الوديعة الخاصة، وحسن هذا الإحسان الخاص، وقبح هذا الظلم المخصوص ونحوها. وهذا القسم مما يمكن للمولى مخالفة حكم العقل فيه إذا كان هناك ما لم يدركه العقل، ولهذا يلزم تأويل العقل بالشرع، لو تخالفا. مثلاً: لو حكم المولى بعدم جواز ردّ وديعة شخص لم يكن للعقل مخالفته لحكمه بحسن رد الوديعة، لاحتمال أن يكون في الردّ مفسدة لا يدركها العقل. نعم اذا أدرك جميع الجهات وحكم بشيء لا يؤول العقل بالشرع، بل يؤول الشرع بالعقل. والحاصل أن العقل له حكم كلي، كحسن ردّ الوديعة في الجملة، وله حكم جزئي كحسن ردّ هذه الوديعة الخاصة، ففي

القسم الأول لا يمكن للشرع مخالفته، وفي القسم الثاني يمكن للشرع مخالفته، لعدم درك العقل جميع الخصوصيات. نعم إذا أدرك جميع الخصوصيات أوّل الشرع به.

القسم الثاني: المستقلات، فممّا يستحيل مخالفة الشرع له، كالصحة فيما طابق المأتي به المأمور به، والفساد فيما لم يطابق، وكحجية القطع طابق أم لم يطابق، وكباب الإطاعة والمعصية في صورتي الموافقة والمخالفة. مثلا: إذا طابق المأتي به للمأمور به استحال حكم الشرع بعدم الصحة وهكذا.

كذا قيل في تقسيم الحكم العقلي، والأولى في النظر أن نقول في مقام التقسيم: إن كل حكم عقلي اجتمع فيه شرائطه، وارتفع عنه موانعه كان حكم الشارع على خلافه ممتنعاً، من غير فرق بين الكلي والجزئي وباب الإطاعة وغيرها، وكل حكم عقلي حكم به اقتضائياً، من دون اطلاع على موانعه وشرائطه، فللشارع الردع. وهذا في الحقيقة تخطئة في المصداق وتنبيه إلى رفع الموضوع، كما لو قال بأن هذا ــ مشيراً إلى قسم من الظلم في نظر العقل ــ ليس بحرام، فإنه في الحقيقة ليس بظلم وإنما كان العقل مخطئاً في قوله بأنه ظلم.

نعم ربما يبقى الموضوع إجمالاً ويرفع الحكم لفقد بعض شرائطه، كما لو أمر بعدم ردّ وديعة خاصة، فإن الموضوع باق وإنما الحكم بإحسانه مرتفع لفقد شرطه. وعلى كل حال فالإطاعة

والمعصية من الموضوعات المرتبطة بالعقل لا الشرع.

والدليل على كونهما عقلياً ـــ مضافاً إلى بداهته ـــ أن المولى لو أمر عبده بشيء من دون بيان كيفية الإطاعة موضوعاً ومن دون الأمر بها حكماً يأتي العبد بنفسه بالمأمور به ولا يتوقف على بيان كيفيتها والأمر بها، ولو كانت شرعية لتوقف حتى يأتي البيان والأمر. ولو فرض أن العبد لم يأت به معتذراً بأني لم أعرف كيفية الإطاعة الشرعية ـــ وإن عرف كيفية الإطاعة العرفية ـــ أو اعتذر بأن المولى لم يأمره بالإطاعة لم يسمع منه ولامه العقلاء.

وكيف كان فكون الإطاعة والمعصية من البديهيات العقلية مما لا خفاء فيه ولا كلام، وإنما الكلام في أنه هل يعقل أمر الشارع بهما مولوياً أم لا يمكن إلا إرشادياً؟ ربما قيل بعدم إمكان الأمر إلا إرشادياً وإلاّ لتسلسل، لأن الأمر بالصلاة لو احتاج إلى الأمر بالإطاعة فالأمر بالإطاعة بما هو أمر مولوي يحتاج إلى أمر آخر، وحيث إن هذا مولوي يحتاج إلى آخر، وهكذا حتى يتسلسل. والحق إمكان كونهما مولوياً ولا يتسلسل، لأنه ينقطع بانقطاع الأمر، والعقل مستقل بوجوب إطاعة الأمر الأخير، فلا يحتاج إلى "أطع" آخر كما كان مستقلاً بإطاعة الأمر الأول. ويتفرع على كون الأمر بالإطاعة مولوياً وعدمه الثواب والعقاب عليه، علاوة على الثواب والعقاب على الأمر الأول، فتدبر.

إذا عرفت ما ذكرناه من المقدمة فنقول في جواب هذا المحقق:

إنا لا نسلم اشتراط الإطاعة بعدم التكرار، لأن ما يشترط في العمل أربعة أمور كلها موجودة مع التكرار:

الأول: كون الداعي إلى الامتثال هو الأمر الإلهي.

الثاني: عدم تشريك شيء آخر في هذا الداعي.

الثالث: عدم انبعاث الداعي الإلهي عن داع شهوي، كأن يكون الداعي إلى امتثال الصلاة حبّ المرأة المعشوقة له، بحيث لو لا داعي حبها لم يكن الأمر الإلهي باعثاً.

الرابع: أن لا يتصف العمل باللعب واللهو، حتى لا يكون العمل لغواً وعبثاً. ولو كرر الإنسان العمل العبادي بداعٍ عقلائي اجتمع فيه هذه الأمور الأربعة، لوضوح أن الداعي إلى الصلاة إلى أربع جهات فيما أمكن العلم بالقبلة ليس إلا أمر الله سبحانه بالصلاة، وليس شيء آخر شريكاً في هذا الداعي كالرياء والسمعة، والداعي إلى جعل أمر الله داعياً إلى الصلاة إلى أربع جهات صعوبة التفحص مثلاً لا أمر شهوي. ومعلوم أن ذات الفعل صلاة وركوع وخشوع لا لعب كالرقص ونحوه.

إن قلت: هذا تشريع، لأنه لم يرد من الشرع إلاّ فيما لم يتمكن من القبلة.

قلت: إن التشريع يضاد الاحتياط، إذ التشريع عبارة عن إدخال ما ليس من الدين في الدين بعنوان أنه من الدين، والاحتياط

عبارة عن الإتيان بالعمل الذي لا يعلم أنه من الدين باحتمال أنه مطلوب ورجاء أنه من الدين.

ثم إن بعض العلماء فصّل فيما لو استلزم الاحتياط التكرار بين قلة الأطراف وكثرته، فجوز في الأول ومنع في الثاني. ومنع هذا التفصيل جمع. وربما يوجه التفصيل بأن كثرة الأطراف موجبة للعبث، مثلا: لو اشتبه أمر القبلة بين طرفين وكان هناك داع عقلائي على عدم الفحص، فصلّى صلاتين، لم يعد في نظر العرف لاغياً، وأما لو اشتبهت القبلة في الأطراف واشتبه ثوبه الطاهر في خمسين، واشتبه المكان المغصوب منه بغيره، واشتبه مسجده بما لا يصح، فإنه لو صلى ثمانمائة صلاة على تقدير إمكانها يعدّ عابثاً ولاغياً، مع إمكان الفحص حتى يصلي صلاة واحدة، بل يمكن منع الإتيان بجميع المحتملات حتى في صورة عدم إمكان الفحص، فتدبر.

هذا تمام الكلام في مسألة التكرار، والله الموفق.

(تتمة)

قد تقدم أنه لو كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي العلمي يجزيه الاحتياط ــ على ما اختاره المتأخرون ــ ولا شبهة في أن حال الامتثال التفصيلي الظني بالظن الخاص حال العلم، فيجوز الاحتياط وترك الاجتهاد والتقليد فيه ولو استلزم التكرار، إذ هو قطع تنزيلي، فلا فرق بينهما من هذه الجهة وإنما الفرق في جهة أخرى، وهي أنه لا

يمكن مع الإتيان بمقطوع التكليف من الاحتياط، بخلاف الإتيان بمظنون التكليف بالظن الخاص، وذلك لأن موضوع الاحتياط احتمال الواقع، ومن البديهي أنه مع القطع لا يحتمل غير المقطوع، وأما مع الظن فإنه يحتمل أن يكون الواقع في خلاف مظنونه، فيصح الاحتياط مع الامتثال الظني التفصيلي، سواء كان في الموضوعات ــ كما لو قامت البينة على كون القبلة في هذه الجهة ــ أم في الأحكام ــ كما لو قام خبر العدل على كفاية صلاة الظهر يوم الجمعة ــ فإنه لو أتى بصلاتين في الأول وبالظهر والجمعة في الثاني لم يكن به بأس.

وكيف كان، فلو قامت الأمارة أو الطريق على شيء وأراد المكلف الإتيان بجميع المحتملات احتياطاً، فهل يلزم عليه أن يأتي بالمظنون أولا كما نسب إلى جماعة من الأساطين، أم يجوز الإتيان بالمحتمل أولاً ثم بما قام عليه الطريق؟ مثلاً: لو سافر إلى أربعة فراسخ، وأراد الرجوع بعد يومين فهل يلزم تقديم التمام على القصر لمن استظهر وجوب التمام في الفرض، وتقديم القصر على التمام، لمن استظهر وجوب القصر، أم لا يلزم، بل للمكلف تقديم أيهما شاء؟

استدل من قال بلزوم تقديم المظنون: بأنه لو أخر لم يتمكن من قصد الوجه في المظنون، فلو كان التكليف حسب الظاهر من الأدلة التمام في المثال ثم قدم المكلف القصر لم يتمكن بعده من إتيان التمام بقصد الوجه، إذ يحتمل كون المكلف به واقعاً هو القصر، فقصد الوجه وإن لم يكن لازماً ولكن مخالفته مخالفة الاحتياط، فيكون تقديم

المحتمل خلاف الاحتياط، ولهذا احتاط بعض في تقديم الوضوء على مطلق الأغسال، وإن أفتى بعدم كفاية كل غسل عن الوضوء.

والجواب من وجهين:

أولاً: إنا لا نحتاج إلى قصد الوجه كما تقدم.

ثانياً: إنه على تقدير لزومه لا إخلال بقصد الوجه، إذ بعد قيام الحجة على التمام مثلا يصح قصد الوجه فيه، وإن احتمل كفاية القصد المتقدم عن الواقع. وعلى هذا فالظاهر جواز تقديم المحتمل على المظنون وبالعكس.

هذا كله فيما لو أراد الاحتياط مع الامتثال الظني الخاص، أما الظن المطلق فهل يجوز الإتيان بالمحتمل مع المظنون بالظن المطلق أم لا؟

نقول: إن كان من مقدمات دليل الانسداد عدم جواز الاحتياط للعسر أو الحرج أو غير ذلك فالمتعين القول بعدم صحة الإتيان بالمحتمل، إذ جواز الاحتياط وجواز العمل بالظن المطلق على هذا القول متضادان، فإنه لو قلنا بجواز الاحتياط لم تتم مقدمات الانسداد، فلا يكون الظن المطلق حجة، وإن قلنا بتمامية مقدمات الانسداد لم يجز الاحتياط، كما هو واضح. وإن كان من مقدمات دليل الانسداد عدم وجوب الاحتياط فالمتعين جواز الجمع بينهما.

وتتفرع على هذه المسألة مسألة أخرى، وهي: أنه هل يجوز ترك الامتثال الظني الانسدادي بالاجتهاد أو التقليد والعمل بالاحتياط أم لا ؟ فمن يقول بأن من المقدمات عدم جواز الاحتياط لم يجوّز ترك الطريقين ــ كما حكي عن بعض ــ ولهذا منع من ترك الطريقين، ومن يقول بأن من المقدمات عدم وجوب الاحتياط يجوّز ترك الطريقين والعمل بالاحتياط.

وبهذا ظهر أنه لا وجه لتعجب بعض الأساطين عن عدم إجازة صاحب القوانين للعمل بالاحتياط مع قوله بالانسداد، لأنه يرى من مقدماته عدم جواز الاحتياط.

هذا تمام الكلام في الدليل العقلي القائم على جواز الاحتياط مطلقاً حتى في العبادات، وحتى فيما لو استلزم التكرار وكان له طريق إلى العلم.

ثم إنه يصح الاستدلال على المطلب بالأخبار الدالة على جواز الاحتياط، فإنها إما للاستحباب وإما للإرشاد، وعلى كل تقدير تدلّ على جوازه، إذ كل من الإرشاد والاستحباب فرع الجواز.

ثم إنه ربما نسب إلى بعض الأعاظم المنع عن العمل بالاحتياط، واستدل له بأنه شرط في صدق الإطاعة كون أمر المولى محركاً، ولو عمل بالاحتياط لم يكن الأمر محركاً، بل احتماله، وهذا لا يصدق عليه الطاعة والانقياد.

والجواب: إن احتمال الأمر، إذا كان محركاً يصدق عليه الانقياد والإطاعة بطريق أولى ــ كما تقدم ــ ويشهد لذلك ما التزمه العلماء، حتى نفس هذا المستشكل، من حسن العمل بالاحتياط في الشبهة البدوية، مع أن المحرك احتمال الأمر والنهي لا القطع بهما، ويعدّ مثل هذا المحتاط شرعاً وعرفاً من أظهر مصاديق المطيع والمنقاد كما لا يخفى.

وربما يقال: إن الاحتياط إنما يحسن عقلاً ويجوز شرعاً فيما إذا كان طرفاه مباحين أو نحو ذلك، أما لو كان أحد الأطراف محرماً لم يحسن الاحتياط. مثلاً: الصلاة بلا وضوء محرّمة، فالاحتياط بإتيان صلاتين بمائين مشتبهين غير جائز، ولعله لذا ورد الأمر بالإراقة والصلاة مع التيمم، ويأتي لهذا مزيد توضيح في بعض المباحث الآتية إن شاء الله تعالى.

(مسألة ــ ٢): الأقوى جواز العمل بالاحتياط مجتهداً كان أو لا، لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد.

(مسألة ــ ٢): {الأقوى جواز العمل بالاحتياط} بمعنى تطبيق العمل على الاحتياط {مجتهداً كان} العامل على طبق الاحتياط {أو لا} بأن كان عامياً {لكن يجب أن يكون} غير المجتهد {عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد} وذلك لأنه لو لم يكن عارفاً بطريق الاحتياط من أحدهما لا يكون مأموناً من الضرر المحتمل. نعم لو كان طريق الاحتياط ضرورياً أو يقينياً فلا يحتاج إلى الاجتهاد أو التقليد فيه، كما تقدم.

(مسألة ــ ٣): قد يكون الاحتياط في الفعل، كما إذا احتمل كون الفعل واجباً، وكان قاطعاً بعدم حرمته، وقد يكون في الترك كما إذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه،

(مسألة ــ ٣): {قد يكون الاحتياط في الفعل، كما إذا احتمل كون الفعل واجباً، وكان قاطعاً بعدم حرمته} من غير فرق بين العبادات وغيرها، وكذا لا فرق بين ما احتاج إلى التكرار أو لا، ولا يفرق فيما لا يحتاج إلى التكرار بين كون الاحتياط في شيء ضمني أو شيء مستقل.

مثلاً: قد يقتضي الاحتياط تكرار صيغة الطلاق أو إجراء أصل صيغة الطلاق ــ فيما لو شك بأن هذا العقد موجب للزوجية أم لا، وأراد الفك على تقدير وجود العلقة ــ وقد يقتضي تكرار العبادة إما من نوع واحد، كالصلاة إلى أربع جهات، أو من نوعين، كصلاة الظهر والجمعة، أو من جنسين، كما لو نذر شيئاً وشك في أنه كان صلاة ركعتين أم صوم يوم، وقد يقتضي الإتيان بالسورة في ضمن الصلاة، وقد يقتضي الإتيان بالصلاة عند رؤية الهلال. وقد ظهر أنه لا فرق فيه بين الموضوع والحكم.

{وقد يكون في الترك، كما إذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه} ويأتي فيه الأقسام السابقة، فقد يكون ترك معاملة، وقد يكون ترك عبادة، وعلى كل تقدير فقد يكون ترك أمرين، وقد يكون ترك أمر واحد، والأمر الواحد إما في ضمن شيء، أو شيء

مستقل، فالشيء غير العبادي المستقل بلا تكرار، كترك معاملة محتملة الربوية، وترك قسم من الصوت المحتمل كونه غناءً، ومع التكرار كترك المعاملتين لكون أحدهما ربوياً، وكالخنثى، وغير المستقل كالتعليق في ضمن الطلاق مثلاً، والعبادي المستقل بلا تكرار كالجمعة إذا احتمل حرمتها في زمان الغيبة، ومع التكرار كالإتيان بظهرين في يوم واحد، فإن التكرار محتمل للحرمة بلا احتمال للوجوب، والعبادي الضمني كقراءة سورة السجدة في صلاة النافلة مثلا.

{وقد يكون} الاحتياط {في الجمع بين أمرين} فعلين أو تركين كما تقدم، أو فعل وترك، كمن رأت الدم وكان تكليفها الجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة.

وبهذا تبين أن قوله: {مع التكرار} زائد، إذ معنى الجمع بين أمرين هو التكرار. وإن شئت قلت: يلزم على المتن أحد الإشكالين، بيانه: إنه لو قصد من الأمرين الأعم مما يصدق عليه التكرار {كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التمام} وما لا يصدق عليه كالخنثى والمستحاضة ثم أراد من التكرار القسم الأول خاصة لزم عليه عدم شموله لجميع أقسام الاحتياط، مع أنه لا وجه لخروجه بالقيد، ولو قصد من الأمرين خصوص ما فيه التكرار لزم زيادة هذا القيد فتدبر.

(**مسألة ـــ ٤**): {الأقوى جواز الاحتياط، ولو كان مستلزماً للتكرار} في العبادة {وأمكن الاجتهاد أو التقليد}.

وقد تقدم تفصيل الكلام. وحاصله: أن الاحتياط إما أن يكون في العبادة، وإما أن يكون في غيرها، وعلى كل حال فإما أن يستلزم التكرار أم لا، وعلى كل حال فإما أن يتمكن من تحصيل الحجة أم لا. ثم إن غير العبادات قد يكون مما يحتاج فيه إلى قصد الإنشاء كالعقود والإيقاعات أم لا، وعلى كل حال يجوز الاحتياط.

اللهم إلا أن يقال: بأن العقلاء لا يرون حسن الاحتياط مطلقاً، ويدلّ على ذلك أنه لو أمر السلطان بعض عبيده بإطاعة خادمه الخاص ثم أمر خادماً بأمر، يحتمل فيه الاشتباه احتمالاً عادياً، ثم إن العبد إن لم يستمع إلى كلامه وذهب وأتى بكل الأطراف المحتملة، عبادة كان أم غيره، يعدّ عند العقلاء مستوجباً للذم، لا لأنه لعب وعبث ولا لما تقدم من الإشكال، بل لكونه في نفسه قاعدة عقلائية، فتأمل.

وفي المقام لا بأس بإيراد كلام للشيخ محمد حسين الاصفهاني (رحمه الله) نقل عن بعض مخطوطاته، وهو: [أن المانع إما عدم صدور العمل عن داعٍ إلهي بل من غيره، أو التشريك في الداعي بحيث لا يكون الأمر مستقلاً في الدعوة، أو تعنون الفعل بنفسه بعنوان اللعب، أو تعنون الفعل المأتي به بداعي الأمر بعنوان

اللعب.

والكل مفقود: أما الأول فلأن المفروض أن المحرك للفعل كل من المحتملات وهو الأمر المحتمل تعلقه به، وأما الثاني فلأن المفروض عدم محرك إلى ذات كل واحد من المحتملات سوى الأمر المحتمل، فلا تشريك في الداعي، وإلا فلو فرض التشريك، لم يكن فرق بين الداعي العقلائي وعدمه في المفسدية، وعدم صدور العمل عن داع إلهي مستقل في الدعوة، وأما الثالث فلأن المفروض أن ذات العمل صلاة واتصافها باللعب والعبث باعتبار صدورها من داع نفساني شهواني، ومع فرض صدورها عن داعي الأمر المستقل في الدعوة لا معنى لتعنون ذات الصلاة باللعب والعبث، وأما الرابع فلأن اتصاف المأتي به بداعي الأمر بوصف اللعب والعبث ــ بأن يكون الداعي إلى جعل الأمر داعياً غرضاً نفسانياً غير عقلائي ــ والمفروض أن داعيه إلى امتثال أمر المولى ما هو الداعي في غيره من توقع الثواب أو تحصيل مرضاة المولى أو غيرهما.

وتوهم أن اتصاف مثله بعنوان اللعب غير ضائر، لفرض صدور العمل عن داعي الأمر، وهو حسن بذاته. مدفوع بأن المأتي به بداعي الأمر أو بقصد التعظيم إنما يكون حسناً بذاته، بمعنى أنه لو خلي ونفسه، يندرج تحت عنوان الانقياد للمولى وعنوان الإحسان إليه، لا أن حسنه كحسن العدل، والإحسان ذاتي لا يتخلف عنه، بل التعظيم في مورد يعرف به المولى فيقبل إحسانه إليه، ولو مع

انحفاظ عنوان الصدق في المهلك للمؤمن، مع أن الصدق حسن بذاته بذلك المعنى، فلو فرض اتصاف المأتي به بداعي الأمر بعنوان اللعب من حيث كون داعي الداعي غرضاً شهوانياً نفسانياً لا يصدر ممدوحاً عليه بل مذموماً عليه.

ومن جميع ما ذكرنا يتضح أيضاً، أن الداعي إلى تحصيل اليقين بإطاعة الأمر أيضا هو الداعي في غير هذا المورد، وهو إسقاط العقاب في وجدان الفعل مثلا، بل لو كان هناك لعب ولغو، لكان في كيفية تحصيل اليقين بإطاعة الأمر، وهو أجنبي عن اتصاف الإطاعة بعنوان اللعب، بل عنوان تحصيل اليقين لا عنوان الفعل المتولد منه اليقين بإطاعة الأمر.

توضيحه: إن لتحصيل اليقين بإطاعة الأمر طريقين:

الأول: معرفة الواجب وإتيانه بعينه، فيحصل له اليقين بإطاعة الأمر وإسقاطه.

الثاني: إتيان محتملات الواجب الواقعي، فإنه يوجب حصول اليقين بإطاعة الأمر الواقعي وسقوطه، فاختيار الطريق الثاني على الأول لأحد أمور ثلاثة: فتارة: يختار لداع محبوب، وهو الاشتغال بالانقياد المحبوب عقلا في مدة مديدة. وأخرى: يختاره لداع عقلائي، وهو فيما إذا كان تحصيل معرفة الواجب أكثر مؤونة من إتيان المحتملات، فسهولة الطريق تدعوه إلى اختياره. وثالثة: لا

لهذا ولا لذاك بل لمجرد غرض نفساني، فتحصيل اليقين من أصله وإن كان كما في سائر الموارد إلا أن تحصيل اليقين من هذا الطريق الخاص لغرض نفساني، فيصدق اللعب على تحصيل اليقين من هذا الوجه لا على نفس الفعل الذي هو سبب لحصول اليقين بالإطاعة.

ومنه تعرف أنه كما لا لعب ولا عبث في الأمر، كذلك في كيفية إطاعته، وإنما اللعب في تحصيل اليقين حيث لا مرجح عقلائياً لتحصيل اليقين من هذا الوجه الخاص]، انتهى كلامه رفع مقامه.

(**مسألة ــ ٥**): {في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً} وذلك لأن الاجتهاد والتقليد مؤمّنان: أما كون الاحتياط مؤمّناً فيتوقف على أحد أمرين:

الأول: أن يجتهد الشخص في هذه المسألة حتى يعلم جواز الاحتياط في الأحكام أو يحصل الحجة الاجتهادية على ذلك.

الثاني: أن يقلد مجتهداً في هذه المسألة.

ولكن لا يخفى أنه يلزم أن يستقل عقله بجواز التقليد في هذه المسألة، وإلا احتاج إلى حجة أخرى في هذا التقليد. وبعبارة أخرى: حيث إن كل ما بالغير لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات، فاللازم على الشخص إذا أراد الاحتياط في الأعمال من انتهائه إلى ما يستقل العقل بحجيته، فإما أن يستقل العقل بكفاية الاحتياط ابتداءً، وإما أن لا يستقل ولكن يستقل بجواز التقليد في هذه المسألة، فالاحتياط مستند إلى التقليد والتقليد مستقل عقلي.

وبهذا تبين أن قول المصنف: {لأن المسألة خلافية} لا يصلح علة لوجوب الاجتهاد أو التقليد في مسألة جواز الاحتياط، إذ لو فرضنا كون المسألة وفاقية جوازاً أو منعاً، لم ينفع الاتفاق على الجواز في جواز احتياط هذا الشخص، ما لم يستقل عقله بجوازه أو جواز التقليد فيه، وكذلك لم يضر الاتفاق على المنع في جواز الاحتياط، إذ

لو استقل عقله بجوازه لم يكن الاتفاق على المنع قادحاً له.

وقد تبين مما ذكرنا وجوب استقلال العقل بجواز الاستناد إلى كل من الاجتهاد والتقليد والاحتياط، أو جواز الاستناد إلى فتوى مجتهد يفتي بجواز الاستناد إلى أحدها.

(مسألة ــ ٦): في الضروريات لا حاجة إلى التقليد، كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما، وكذا في اليقينيات إذا حصل له اليقين، وفي غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهداً إذا لم يمكن الاحتياط وإن أمكن تخير بينه

(مسألة ــ ٦): {في الضروريات لا حاجة إلى التقليد، كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما} إذ التقليد عبارة عن العمل على طبق قول أهل الخبرة، الذي هو حجة شرعية في ظرف الشك في الحكم، فلو علم بالحكم لا مجال للرجوع إلى الحجة، سواءً كان مطابقاً ــ لأنه كالحجر في جنب الإنسان ــ أو مخالفاً لأنه لو أوجب المولى الرجوع حينئذٍ كان مناقضاً في نظر العبد، كما تقرر في مبحث القطع في الأصول. وبهذا ظهر أن المراد من قوله "لا حاجة" عدم صحة التقليد لا عدم وجوبه.

{وكذا في اليقينيات إذا حصل له اليقين} أي القطع، وبين اليقينيات والضروريات عموم من وجه، فإن كثيراً من المطالب اليقينية ليست ضرورية، كما أن بعض الضروريات ليست يقينية عند بعض.

ومنه يعلم أن عدم التقليد في الضروري إذا كان ضرورياً عنده، أما إذا لم يكن ضرورياً وجب التقليد {وفي غيرهما} من الواجبات والمستحبات والمكروهات والمحرمات والمباحات والأحكام الوضعية {يجب التقليد إن لم يكن مجتهداً، إذا لم يمكن الاحتياط} أو أمكن و لم يجز {و} إلا فــ {إن أمكن} الاحتياط وجاز {تخير بينه} أي بين

الاحتياط {وبين التقليد}.

وإن شئت قلت: إن الطرق الثلاثة، إن لم يتمكن المكلف إلا من أحدها كان متعيناً، وإن تمكن من اثنين منها أو من جميعها كان مخيراً.

والظاهر جواز العمل في المستحبات، والمكروهات، والمباحات ــ مما لا يحتمل الحرمة والوجوب ــ على طبق الكتب المؤلّفة في هذا الباب، ككتاب حلية المتقين، ومرآة الكمال، ومفاتيح الجنان، ونحوها، مما أثبتت فيها الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار (صلوات الله عليهم)، وذلك لجريان السيرة المستمرة على العمل بكتب الأدعية والزيارات والآداب التي ألفها الثقات، فتأمل.

ثم إن هذه المسألة تبين المراد من المسألة الأولى الدالة على حصر التقليد في العبادات والمعاملات، وقد تقدم وجه الحصر في الثلاثة ووجه جواز العمل على طبق كل واحد منها، فراجع.

(**مسألة ــ ٧**): {عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل} إن أراد بالبطلان الفساد ــ كما هو ظاهر عبارته ــ ففيه: أنه لم تقم حجة على بطلانه مطلقاً، سواءً طابق الواقع وحصل منه قصد القربة ــ فيما احتاج إليه ــ أم لا، بل الظاهر صحة العمل إذا طابق الواقع وحصل منه القربة فيما يحتاج إليها، وإن أراد بالبطلان عدم الاكتفاء به في نظر العقل لعدم حصول الأمان من العقاب ــ كما ربما يظهر من بعض الفروع الآتية ــ فهو وإن كان صحيحاً في الجملة لكن يجب تقييده بالملتفت كما تأتي منه الإشارة إليه.

(**مسألة ــ ٨**): {التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد}. الذي يستفاد من العرف واللغة، أن التقليد عبارة عن اتباع الغير، فينقسم الى قسمين:

الأول: التقليد فيما لا يتعلق بالعمل وهو الالتزام بقول الغير، كما يقال التقليد في أصول الدين حرام.

الثاني: التقليد فيما يتعلق بالعمل.

والكلام الآن في الثاني فنقول: اختلفوا في معنى التقليد المتعلق بالعمل على أقوال شتى:

الأول: الالتزام بالعمل بقول الغير، كما في تعريف المصنف.

الثاني: قبول قول الغير.

الثالث: الأخذ بقول الغير.

الرابع: تعلّم الأحكام عن الغير.

الخامس: رجوع الجاهل إلى العالم.

السادس: إنه نفس العمل بقول الغير.

والظاهر هو الأخير، وبيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدمة: وهي، إن اللازم في هذا المقام، هو اتباع الدليل الدال على وجوب أحد الطرق الثلاثة، لا ملاحظة المعنى اللغوي أو الاصطلاحي لها، إذ الكلام في التقليد الواجب لا غيره.

إذا عرفت هذا قلنا: الثابت هو وجوب الاستناد إلى الحجّة أو تحصيل الواقع بالاحتياط، فكما أن الواجب على المجتهد هو العمل على طبق اجتهاده، كذلك الواجب على المقلد هو العمل على طبق فتوى الفقيه، وأما غير ذلك من المعاني فممّا لا ربط له بالواجب.

والحاصل: إن التقليد الواجب، عبارة عن العمل الملوّن بلون مطابقة فتوى الغير ناشئاً عن فتواه، فلو كان مطابقاً بلا استناد إليه لم يكن تقليداً، ولو خالف الواقع لم يُعذر.

وأما الأقوال الأُخر فنقول: أما الالتزام فليس بواجب أصلا، لما تحقق في الأصول من أنه لا يجب بالنسبة إلى العمل، بل الالتزام واجب في الأصول الدينية، والعمل واجب في الفروع.

وأما القائلون بالالتزام، فإنما التزموا به فراراً عن الدور. بيان ذلك: أن العمل متوقف على التقليد وإلا لم يكن صحيحاً، فلو كان التقليد هو العمل لزم كون العمل متوقفاً على العمل، وعن محذور لزوم عدم كون العمل مستنداً إلى التقليد، مع لزوم استناد العمل على الاجتهاد أو التقليد.

والحاصل أن التقليد مقابل الاجتهاد، فكما أن الاجتهاد سابق على العمل والعمل متفرع عليه، كذلك التقليد، ولكن هذين الأمرين غير تامّين، أما الدور فلأنا نقول: العمل الملّون بالمطابقة لرأي

الغير مع الاستناد إليه هو التقليد، وليس التقليد مقدمة للعمل، والعمل متوقفاً على التقليد، فالتقليد كالستر والاستقبال في الصلاة، فكما أن الصلاة مشروطة بالساتر والاستقبال ومع ذلك لا يتقدمان عليه، كذلك العمل الصحيح مشروط بكونه ملوناً بالتقليد ولا يتقدم عليه التقليد.

وبهذا تبين الجواب عن المحذور الثاني، وأن استناد العمل إلى التقليد لا يكون بمعنى كونه مقدماً على العمل، فالمجتهد والمقلد سواء في وجوب العمل، ولكن المجتهد يعمل على طبق رأيه، والمقلد يعمل على طبق رأي مجتهده.

نعم كل واحد منهما يحتاج في عمله إلى مقدمة، فالمجتهد يتوقف عمله على الاجتهاد، والمقلّد يتوقف عمله على علمه برأي المجتهد.

وظهر من هذا الجواب: أنه لما كانت صحة العمل من غايات التقليد فاللازم تقدم التقليد عليه، إذ الغاية غير ذيها.

وجه الظهور: أن صحة العمل، متوقفة على تلوُّن العمل بلون التقليد، كما أن صحة الصلاة متوقفة على تلوُّن الصلاة بلون الاستقبال والستر، ولا يلزم تقدم التقليد على العمل، كما لا يلزم تقدم الستر والاستقبال على الصلاة.

هذا، وهنا كلامان آخران يؤيدان كون التقليد عبارة عن الالتزام:

الأول: ظاهر رواية أبي بصير عن أم معبد المتقدمة، حيث قالت: "قد قلدتك ديني"[١] إلى آخره، فإن ظاهر (قلّدتك) التزمت بالعمل على طبق قولك.

والجواب عدم تسليم الظهور، فإن معنى "قلدتك ديني" جعلت ديني كالقلادة في عنقك، بحيث تكون ملتزماً بصحته وفساده، وهذا ظاهر في العمل على طبق دستوره لا في الالتزام بالعمل.

ومن هذا الحديث يظهر أن ما ذكره شيخنا المرتضى (رحمه الله) في وجه التسمية بالتقليد من أن [التقليد لغة جعل الغير ذا قلادة][٢] ــ إنه إنما سمي بذلك لأن المقلد يجعل أقوال المجتهد قلادة لنفسه ــ منظور فيه، فإن المجتهد مقلّد بالفتح لا مقلّد بالكسر، كما يظهر من هذه الرواية وغيرها.

الثاني: إن الظاهر من العرف حيث يقولون "قلّد فلان المجتهد الكذائي" هو الالتزام بالعمل على طبق أقواله لا نفس العمل، وهذا الفهم العرفي حجة في باب الألفاظ، إذ هم الملقى اليهم قوله (عليه السلام): «فللعوام أن يقلدوه»[٣].

والجواب: أنّا لسنا بصدد بيان معنى التقليد اصطلاحاً أو لغة،

(١) الكافي: ج٦ ص٤١٣ باب من اضطر الى الخمر للدواء ــ ح١.

(٢) مجموعة رسائل فقهية واصولية ص٤٥ رسالة الاجتهاد والتقليد.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٩٤ الباب١٠ من أبواب صفات القاضي ح٢٠.

بل تقدم أن المبحوث عنه هو الواجب على المجتهد والمقلّد، و لم يقم دليل إلا على وجوب العمل على طبق رأي المجتهد، بمعنى كون العمل ملوناً بلون التطبيق على رأيه. مع أنه كيف يكون معنى التقليد عرفاً هو الالتزام، مع أنا نعلم باستناد عرف المتشرعة الدائر لديهم هذا الاصطلاح إلى العلماء، وهم مختلفون في معنى التقليد.

ويؤيد كون التقليد بمعنى العمل فقط لا الالتزام أنه لو التزم شخص بالعمل و لم يعمل إلى أن مات لا يسمى مقلداً عرفاً.

وكيف كان، فكون التقليد هو الالتزام غير تام.

وأما المعنى الثاني وهو قبول قول الغير، فليس واضح المراد، فإنه إن أراد الالتزام رجع إلى الأول، وإن أراد العمل رجع إلى ما ذكرنا، وإن أراد الأخذ أو التعلم رجع إلى الثالث والرابع، وعلى كل حال، فلم يقم دليل عليه بغير ما لو أراد العمل، كما أنه لا دليل على وجوب التقليد بمعنى الأخذ والتعلم.

واما المعنى الخامس ــ وهو رجوع الجاهل ــ فهو دليل وجوب التقليد وكونه حجّة شرعا لا أنه تقليد، بالإضافة إلى أن المراد بالرجوع إن كان العمل رجع إلى ما ذكرنا وإن كان الالتزام ورد عليه الكلام السابق.

وقد ظهر عدم استقامة المعاني المذكورة وتعيّن المعنى المختار، كما أنه ظهر بطلان ما ربما يحكى عن بعض أهل العلم من تفسيره

معيَّن، وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد.

التقليد بمعنى آخر، وهو تقبيل اليد بعنوان البيعة تمسكاً بأنه قسم منها، وهذا مع أنه يرجع إلى الالتزام الذي لا دليل عليه، أوضح فساداً من أن يخفى.

ثم لا يخفى أن التقليد لو كان بمعنى الالتزام ونحوه صح تقسيمه إلى التقليد في جميع الأحكام، وفي بعضها لإمكان الالتزام بالعمل في جميع الأحكام على طبق رأي المجتهد، وأما لو كان بمعنى العمل فلا يصح التقليد في جميع الأحكام، لمعلومية عدم إمكان العمل كذلك إلا بمعنى الأحكام التي هي محل الابتلاء.

{معين؛ وإن لم يعمل بعدُ، بل ولو لم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد} إما مقابل للمردد، بأن لا يجوز تقليد أحد من زيد وعمرو مردداً، وإما مقابل للمشخص بأن لا يجوز تقليد مجتهد لا يعلم مشخصاته، وأما لو كان المراد المعنى الأول فهو صحيح، إذ لا وجود للواحد المردد كما حقق في الأصول، وأما لو كان المراد المعنى الثاني، ففيه أنه لا دليل على هذا الاشتراط، إذ معرفة المشخصات لا دليل على وجوبها في التقليد، فإن التقليد ــ كما سبق ــ عبارة عن رجوع الجاهل إلى العالم، وبالضرورة لا يشترط فيه عقلاً العلم بالمشخصات.

ألا ترى أنه لو عمل شخص بكتاب هندسي يعلم إجمالا بكون مهندسه يصح الركون إليه عند العقلاء، من غير أن يعرف مؤلفه لم

يكن ملوماً عند العقلاء في ذلك، وسيأتي زيادة توضيح لهذا إن شاء الله تعالى.

ثم إن المجتهد إما أن يكون واحداً، ولا إشكال في لزوم تقليده للعامي تخييراً بينه وبين الاحتياط، وإما أن يكون متعدداً، وعلى هذا فإما أن يكونوا مختلفي الآراء في المسألة المبتلى بها، أو متفقي الآراء، فالكلام يقع في مقامين:

الأول: ما لو تعدد المجتهد مع اتفاق آرائهم، فيجوز تقليد أحدهم المعين ـــ أي المشخص ـــ وأحدهم غير المشخص، والجميع، ومعنى أحدهم غير المشخص، أنه يعلم أن هذه رسالة أحدهم فيعمل على طبقها. ووجه الجواز مطلقاً، ما تقدم من أن الدليل إنما يدل على وجوب تطبيق العمل على طبق الحجّة، ولا دليل على وجوب وحدتها أو تعيينها، وذلك كما لو كان في المسألة أخبار متعددة فيجوز الاستناد إليها جميعاً أو إلى بعضها معيناً أو غير معين.

ثم إنه قد تبنى مسألة جواز التقليد لواحد مردد على أنه مثل الصلاة جماعة التي لا يجوز الاقتداء بشخص غير معين ـــ أي مردّد ـــ أم مثل الأخبار المتعددة التي لا يلزم الاستناد إلى أحدها المعين، فتأمل.

الثاني: مالو تعدد المجتهد مع اختلافهم في الآراء.

قد يقال: إنه يلزم حينئذ الالتزام بالعمل على طبق فتوى أحدهم ثم العمل، فالالتزام في هذا المقام واجب مقدمة للعمل،

وذلك لأنه لو لم يلتزم بأحدهم لم يلتزم بالحجة، والالتزام بالحجة واجب. وهذا فاسد، إذ من المعلوم أنه لو عمل على طبق فتوى أحدهم لم يصدق عليه أنه لم يعمل بالحجة، والواجب هو العمل بالحجة فقط، كما تقدم.

وكيف كان، فالأمر دائر حينئذ بين أمور ثلاثة:

الأول: العمل بأحدهم المعين، بحيث لا يجوز له العمل على طبق فتوى غيره، وهذا ترجيح بلا مرجح.

الثاني: العمل بالواحد لا على التعيين، أي أيهم شاء. وربما يقال بعدم صحة هذا أيضاً؛ إذ الحجتان إذا تعارضتا تساقطتا، إلا فيما إذا دلّ دليل من الخارج على الأخذ بأحدهما، كما في الأخبار العلاجية، وسيأتي ما فيه.

الثالث: التساقط ــ كما هو مقتضى الأصل ــ والرجوع إلى الاحتياط الذي هو الشق الثاني من التخيير للعامي بقدر الإمكان. وهذا أيضاً باطل، لما قد يُدّعى من الضرورة والإجماع والسيرة على عدم التساقط، فتدبر.

قيل: إن هذا كله على تقدير كون حجية التقليد مستنداً إلى الأدلة النقلية، وأما إذا كان من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، فالظاهر جواز الرجوع إلى أحدهم. ويرده إطلاق الأدلة النقلية، فلا فرق بينها وبين الدليل العقلي في جواز الرجوع إلى أحدهم تخييراً.

والذي ينبغي أن يقال: جواز الرجوع في صورة الاختلاف إليهم كما كان جائزاً في صورة الاتفاق.

نعم لا يتصور الرجوع إلى كلهم في مسألة واحدة، في عمل واحد، إذا كانت الآراء متخالفة، وهل يجوز الرجوع إلى الثاني الذي يفتي بخلاف الأول بعد ما عمل بفتوى الأول؟ وجهان:

الأول: الجواز، على فرض كون التخيير استمرارياً.

الثاني: عدم الجواز، ولو على فرض كون التخيير استمراريا، وذلك للزوم العلم بمخالفة الواقع. ومثل هذا الكلام مذكور في الأصول في مبحث مخالفة العلم الإجمالي.

وكيف كان فالظاهر جواز الرجوع إليهم جميعاً، بأن يعمل في كلّ مسألة على طبق فتوى أحدهم، ثم إذا شاء أخذ بفتوى غيره في نفس تلك المسألة مرة أخرى.

وهذا إذا لم يلزم التناقض مسلَّم، وفيما إذ لزم فالأحوط عدمه. نعم قد يقال بأن الظاهر من قوله (عليه السلام): «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا»[1] وقوله (عليه السلام): «فللعوام أن يقلدوه» وأمثال ذلك لزوم تقليد شخص معين في جميع المسائل، ولكن فيه ما لا يخفى.

(١) الوسائل: ج١ ص٢٣ الباب ٢ من أبواب مقدمة العبادات ح١٢.

(**مسألة ــ ٩**): {الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت}. في المقام أطراف من الكلام:

الأول: في أنه لو لم يكن في الأحياء من يجوز تقليده، إما لعدم وجود المجتهد، أو لعدم اجتماع الشروط فيه، فهل يجوز البقاء على تقليد الميت أم لا؟ الظاهر جواز البقاء، تخييراً بينه وبين الاحتياط لو أمكن، وإلا تعين البقاء، ولا شبهة فيه، سواء كان دليل التقليد عقلا أو نقلا، أما العقل فلوضوح تجويزه الرجوع إلى أهل الخبرة ولو كان ميتاً ــ فيما لم يكن حيّ من أهل الخبرة ــ وأما النقل فلبداهة أن الأدلة ــ ولو قلنا بانصرافها عن الميت فرضاً ــ إنما هي واردة في مقام الإِمكان، وأما مقام عدم الإمكان فهي ساكتة لو لم تكن مطلقة، فالمرجع حكم العقل فقط.

الثاني: إن المسألة قد تكون في صورة موافقة فتوى الحي للميت، وقد تكون في صورة المخالفة، أما الكلام في الصورة الأولى، فربما يقال بأنه بناءً على كون التقليد هو العمل برأي الغير ــ واحداً كان أو متعدداً ــ لا تترتب صحة العمل واقعاً وعدمها على الجواز وعدمه، لأن العمل الموافق لرأي الميت موافق لرأي الحي، فيكون صحيحاً مطلقاً، أما بناءً على كونه الالتزام بالعمل، فصحة العمل عقلاً وعدمها تبتنيان على حجية رأي الميت وعدمها.

وفيه ما لا يخفى، أما أولاً: فلأن التقليد ــ ولو كان عبارة عن العمل ــ لكن تقدم لزوم تلوّنه بلون الاستناد بحيث يتمكن من

استناده إلى المفتي لو كان مخالفاً للواقع، وصرف الموافقة غير كافية.

ألا ترى أنه لو جعل المولى زيداً واسطة بينه وبين عبيده، و لم يجعل عمرواً كذلك، ثم إن العبد استند إلى عمرو في موضوع كان للمولى المعاقبة في صورة المخالفة ولو كان نظر عمرو موافقاً لنظر زيد، ولا يصح للعبد الاعتذار بتوافق الرأيين، لوضوح أنه لم يطابق عمله الواقع ولا استند إلى حجة.

وأما ثانياً: فلأن الالتزام ـــ لو قيل به ـــ صح الالتزام برأي الميت لو كان موافقاً للحي، على تقدير صحة الاستناد إلى الميت لو قيل بأن التقليد هو العمل.

والحاصل عدم الفرق بين الالتزام والعمل في ذلك. والصحيح أن يقال: إن جاز التقليد في صورة موافقة الرأيين، يبتني على مسألة جواز تقليد الميت استدامة، فمن قال بالجواز هناك قال به هنا، ومن لم يقل هناك لم يقل هنا.

والحاصل أنه لو كان حجة صح الالتزام والعمل على طبقه، ولو لم يكن حجة لم يصح الالتزام ولا الاستناد.

وأما الكلام في الصورة الثانية ـــ وهي مخالفة رأي الميت للحي ـــ فنقول: ربما يقال لا مجال للتمسك بالأدلة اللفظية، لتكاذب الرأيين المانع من شمول الدليل لهما ولأحدهما للترجيح بلا مرجح، فلا بد

من إثبات الحجة من رأي الميت أو الحي، من الرجوع إلى دليل آخر.

وفيه نظر لأن بناء العقلاء على الأخذ بإحدى الحجتين في صورة الاختلاف، ولو كانت حجيتهما مستندة إلى دليل لفظي، فلو قال المولى لعبده: "اسمع كلام زيد وعمرو" ثم قال زيد بوجوب الفعل الكذائي، وعمرو بحرمته، جاز للعبد أخذ أحدهما، وكان عند المولى والعقلاء معذوراً، وأخبار العلاج ثم التخيير على وفق القاعدة العقلائية، لا أنها مخالفة.

مع أن لنا التمسك ببناء العقلاء، فإن العقلاء يرجعون إلى أحد الشخصين من أهل الخبرة المخالفين من غير فرق بين الأموات والأحياء، فلو راجع الشخص طبيباً ثم مات الطبيب عمل على طبق دستوره وإن كان الطبيب الحي مخالفاً له، ولو أمر الإمام بالرجوع إلى يونس بن عبد الرحمن، لم يفهم السائل الرجوع إليه في زمان حياته فقط، بل يعمل على طبق كلامه حتى بعد الممات، وحتى لو كان شخص آخر مثل يونس مخالفاً له في الفتوى والحكم.

إذا عرفت هذا قلنا: إن تمت دلالة الأدلة اللفظية على جواز البقاء على تقليد الميت فهو، وإلا فإن كان هناك أصل عملي فاللازم الرجوع إليه، وإلا فالمرجع الاشتغال، لأن الشك في الحجية موضوع عدم الحجية، كما تقرر في الأصول، لكن الأدلة اللفظية شاملة لما نحن فيه لعدم مانع عن إطلاقها و لم يقيد أحدها بالحياة ولا ظهور لها فيها

إلا بدوياً، فلا وجه لرفع اليد عنها.

وكيف كان، فالمهم حينئذ التكلم في الأصل العملي، فنقول: قد يتمسك لجواز تقليد الميت استدامة بالأصل، وذلك بعدة تقريرات:

التقرير الأول: استصحاب الحجية، بأن يقال: كان رأي هذا الشخص حجة عليّ في زمان حياته، وحيث شككنا بعد موته في حجّية رأيه فالأصل بقاء الحجية.

وقد أورد على هذا التقرير بأمرين:

الأول: إن الحجية ليست من الأحكام المجعولة ولا أثر لها، وما ليست مجعولة ولا أثر مجعول له لا يجري فيه الاستصحاب. أما الصغرى فلأن الحجية منتزعة عن وجوب العمل المستفاد من قوله (عليه السلام): «فللعوام أن يقلدوه» وأمثاله، فهي ليست مجعولة بجعل متأصل ولا تكون موضوعاً لأثر شرعي، فلا يجري الاستصحاب فيها، وحيث لم يجر الاستصحاب فيها، لم يجر فيما ينتزع منها من التنجيز والإعذار كما لا يخفى، فتدبر.

وأما الكبرى فلأن جعل الاستصحاب في نحوه لغو صرف، لما تقدم من أنه لا يترتب عليه أثر شرعي، والاستصحاب إنما يجري فيما له أثر شرعي ولو بالواسطة، لأن الحجة إنما يكون بلحاظ العمل كما تقرر في الأصول. وكيف كان فاستصحاب الحجية غير جار.

الثاني: الإشكال في بقاء الموضوع، وتقريره يتوقف على تمهيد مقدمة: وهي أن العناوين المأخوذة في الموضوعات على ثلاثة أنحاء:

الأول: أن يكون العنوان معرفاً فقط، بلا دخل له في ترتب الحكم أصلاً، نحو "الماء المتغير نجس" فإن التغير أخذ معرفاً، ولا شبهة في جريان الاستصحاب في هذا القسم مع زوال التغير إذا شك في بقاء النجاسة ـــ على القول المشهور ـــ.

الثاني: أن يكون العنوان مقوماً للموضوع، حتى أنه لو ذهب العنوان ذهب الموضوع، وذلك كالفقر في باب الزكاة، والعدالة في باب صلاة الجماعة، فإنه لو زال الفقر أو العدالة، فلا شبهة في عدم جواز إبقاء الحكم لتبدل الموضوع.

الثالث: أن يكون العنوان محتمل الأمرين، كالحياة في الحيوان الحيّ، فإنه ما دام حياً يكون طاهراً حرام اللحم، فلو زالت الحياة وشك في بقاء الموضوع ـــ من جهة أنه الحيوان أو المقيّد بالحياة ـــ لا يجري الاستصحاب لاشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع والمفروض أن البقاء مشكوك.

إذا عرفت هذا قلنا: موضوع الحجيّة ـــ أعني رأي المجتهد ـــ إن لم يكن من القسم الثاني فهو من القسم الثالث قطعاً، لاحتمال دخل الرأي حدوثاً وبقاءً فلا يجري الاستصحاب فيه.

وبعبارة أخرى: الحكم قد يكون دائراً مدار العنوان حدوثاً

فقط، بأن كان حدوث العنوان سبباً لوجود الحكم إلى الأبد، وذلك كالماء المتغير، فإن وجود وصف التغير آناًما، موجب لبقاء حكم النجاسة إلى الأبد، وقد يكون الحكم دائراً مدار العنوان حدوثاً وبقاءً، بأن كان وجود العنوان سبباً للحكم بحيث لو زال لم يكن حكم، وذلك كالفقر في باب الزكاة والعدالة في باب الشهادة، فجواز إعطاء الزكاة للشخص وصحة قبول قول الشاهد منوط بالفقر الفعلي والعدالة الفعلية، وقد يكون مردداً بينهما، كما لو لم يعلم أن الحكم هل هو متوقف على حدوث العنوان آناً ما، ولو عدم بعده أم متوقف على بقاء العنوان. وما نحن فيه ـــ أعني حجية الرأي ـــ لو لم يكن من القسم الثاني فلا أقل من كونه من القسم الثالث، ولا مجال حينئذ للاستصحاب.

ولكن ربما يقال: إن الموضوع للحجية نفس صدور الفتوى بغير مناقض، وذلك لأن بناء كافة العقلاء على الأخذ بالرأي غير المناقض برأي آخر من غير فرق بين الميت والحي، ألا ترى أنه لو كان هناك مهندسان متخالفان في بناء العمارة، ثم أخذ الإنسان برأي أحدهما، وقبل الشروع في البناء مات، لم يكن يرى العقلاء سقوط رأيه بل كان بعد الموت رأيه حجة كما كان قبل الموت.

وبهذا تبين أن صدور الفتوى، موضوع للحجية حدوثاً فقط فهو من القسم الأول. وإنما قيدنا الموضوع بغير المناقضة لوضوح عدم حجية الرأي فيما لو ارتأى المفتي مناقضه لا عقلا ولا شرعا، فإن

المهندس الذي أخذنا برأيه لو تبدل رأيه لم يكن رأيه الأول حجة عند العقلاء، وسيأتي في هذا مناقشة في المسألة **٣١**.

وكيف كان فالظاهر تمامية الاستصحاب، والإشكال فيه بأنه لا موضوع حتى يستصحب ــ لأن الرأي كان موضوع الحجّة وبعد الموت يزول الرأي فلا موضوع للاستصحاب ــ باطل، لما تقدم من أن الرأي آناً ما موضوع للحجية إلى الأبد.

وبهذا تبين أنه لا نحتاج إلى القول ببقاء الرأي، لقيام الرأي بالنفس الناطقة الباقية حتى يقال ليس كذلك، إذ الموضوع للاستصحاب هو الأمر العرفي، وهذا الشخص الميت يصدق عليه أنه لا رأي له.

فتحصل من جميع ما ذكرنا أن الأدلة اللفظية وبناء العقلاء على البقاء.

التقرير الثاني: استصحاب الحكم الواقعي، بأن يقال: كان الحكم الواقعي في زمان حياة هذا المفتي وجوب السورة، فنشك بعد موته في سقوطها عن الوجوب والأصل البقاء.

وبعبارة أخرى: استصحاب المكشوف بفتوى الفقيه.

وفيه: أنه لا يقين بالواقع، إذ الفتوى ليس كاشفاً قطعياً كما لا يخفى، وعليه فلا شك في البقاء، فإن الشك في البقاء متفرع على اليقين بالوجود، والمفروض عدم اليقين بالوجود من الأول، وأما أصل الشك في الحكم الواقعي حال الموت فلا يفيد بعد عدم يقين سابق، وما ذكره الآخوند (رحمه الله) تصحيحاً لمثل هذا الكلام في التنبيه الأول من الاستصحاب محل

نظر، كما لا يخفى.

التقرير الثالث للاستصحاب: استصحاب الحكم الظاهري، إذ كانت السورة واجبة ظاهراً حال الحياة، فبعد الموت نشك في بقاء وجوبها، فالأصل البقاء.

وفيه: إنه يتم على مبنى القدماء القائلين بالحكم الظاهري، أما على مبنى المتأخرين المنكرين له ــ بل يقولون بالحكم الوضعي كالحجية أو التنجيز والاعذار ــ فلا، إذ لا حكم في الزمان السابق متيقناً حتى يستصحب.

هذا كله فيما لم يكن في البين أعلم، وإلا فلو كان الميت أعلم كان مقدماً على الحي وكذا العكس، لكن هذا إنما يتم على تقدير احراز بناء العقلاء على تقدم الأعلم على غيره مطلقاً، أما في صورة الشك فإن كان الحي أعلم كان من مورد تعارض الاستصحاب المعين للميت مع بناء العقلاء على تقليد الأعلم، فلو أحرز البناء سقط الاستصحاب، ولو لم يحرز جرى الاستصحاب، وإن كان الميت أعلم فالاستصحاب وبناء العقلاء متطابقان على الميت، وإنما تبقى شبهة الإجماع المدعى على حرمة تقليد الميت مطلقاً حتى استمراريا.

وكيف كان فالظاهر جواز البقاء وجواز الرجوع مطلقاً إذا لم نقل بوجوب تقليد الأعلم، وإلا تعين تقليد الأعلم حياً كان أم ميتاً.

إذا عرفت ما ذكرنا نقول: إن الأقوال في البقاء على تقليد الميت

ثلاثة: الوجوب، والحرمة، والجواز.

الأول: "الوجوب"، والدليل عليه أمران:

الأول: الاستصحاب وهذا إنما يتم على تقدير كون التخيير بين المجتهدين ابتدائياً، وأما إذا قلنا بالتخيير الاستمراري كان الاستصحاب دليلاً على جواز البقاء لا وجوبه كما لا يخفى.

الثاني: الإجماع المدعى على عدم جواز الرجوع من الحي إلى الحي، فقد يقال بشمول معقده لما نحن فيه، كما إذا ادعى الإجماع على عدم جواز الرجوع من مجتهد إلى مجتهد مطلقاً، وقد يقال بعدم شمول معقده، وإنما يتم الحكم بالاستصحاب بأنه لو كان حياً لم يجز الرجوع منه إلى غيره ويستصحب ذلك بعد موته. هذا على تقدير صحتهما ــ أي الاستصحاب والإجماع ــ وإلا فاللازم التمسك بأصالة التعيين، فإنه من دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

ويظهر الجواب عن هذه الأدلة بتقرير كلام من حرّم البقاء.

الثاني: "حرمة البقاء"، واستدل على ذلك بالإجماع بعد بطلان أدلة القائلين بالوجوب، أما بطلان أدلتهم فلأن الاستصحاب موضوعه الرأي الفعلي ولا رأي بعد الموت، والإجماع لا يشمل ما إذا مات أحدهما بل القدر المسلم منه حال حياتهما، واستصحاب حال الحياة إلى ما بعد الموت بلا موضوع عرفي كما لا يخفى. والدوران المذكور معكوس عليهم لاحتمال تعيين الحي لمنع كثير من تقليد الميت

ولو استمراراً.

وأما تقرير الإجماع على حرمة البقاء فهو كما حكي عن بعض الأعاظم أن الإمامية اتفقوا على حرمة تقليد الميت من زمان اتفقت العامة على حصر المذاهب في أربعة، المفيد لوجوب تقليد الميت، وهذا الإجماع على الحرمة يشمل البدوي والاستمراري، ولم يكن في القدماء أحد مخالفاً في هذه المسألة، وإنما حدثت المخالفة من صاحب القوانين وصاحب الحدائق، وعذرهما واضح:

أما الأول: فلأنه يرى حجية الظن المطلق لكونه ممن يقول بالانسداد، وحيث إن قول الميت يحصل منه الظن كان حجة، ولهذا يرى (رحمه الله) جواز تقليد الميت ابتداءً أيضاً.

وأما الثاني: فلأنه لا يرى التقليد بالمعنى الذي ذكرناه، بل ما تقدم في نقل قول بعض الأخباريين من كونه الرجوع إلى المجتهد لنقل لفظ الرواية أو معناها، ومن البديهي عدم سقوط الرواية لفظاً أو معنى عن الحجية بعد موت الناقل كالراوي.

ثم تبع هذين العلمين في مسألة جواز البقاء جماعة من المتأخرين لكن سبقهم الإجماع فلا تكون مخالفتهم مضرة بالإجماع كما لا يخفى، مع أنه قد تقدم أن الأدلة اللفظية والعقلية لا تشمل صورة التعارض، فتقليد الميت المخالف لفتوى الحي لا يشمله دليل الحجية، انتهى.

ولا يخفى ما في هذه الدعاوي من الإشكال، وهناك دليلان

آخران على عدم جواز تقليد الميت:

الأول: ما ذكره في الكفاية من [الشك في جواز تقليد الميت والأصل عدم جوازه][1].

وفيه: أن الأصل مرفوع بالدليل الذي ذكرناه من بناء العقلاء كافة على اعتبار الميت من أهل الخبرة كالحي، فإنهم يرجعون إلى كتب المهندسين وأهل الحساب والطب وغيرها كما يرجعون إلى أحيائهم طابق النعل بالنعل، حتى أنه لو قيل لهم بعدم حجيتها بعد الموت لرأوا ذلك شبهة في مقابل البديهة لا يستحق جواباً واعتناءً، والرجوع إلى العالم في الشرع مثل ذلك، لما تقدم من أن التقليد ليس إلا رجوع الجاهل إلى العالم.

الثاني: ما يحكى عن بعض من التمسك للتحريم ببعض الأدلة اللفظية، كقوله (عليه السلام) في التوقيع: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»[2] إلى آخره، وذلك يتوقف على بيان مقدمات:

الأولى: إن المراد من (الحوادث) جميع الأمور، لكونه جمعاً محلى باللام المفيد للعموم، وأما احتمال كونه جواباً عن أشياء خاصة فغير ضائر، إذ المورد ولو كان خاصاً غير مخصص كما لا يخفى.

الثانية: إن المراد بالحوادث أحكام الحوادث لا نفسها، إذ ليس

---

(١) كفاية الأصول: ج٢ ص٤٤١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص١٠١ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٩.

شأن الفقيه الرجوع إليه في الموضوعات.

الثالثة: إن المراد من رواة الحديث من له نظر وعلم وفقه كما في الرواية الأخرى: «نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا»[1]، إذ ليس المراد الرجوع إلى راوٍ لا يعرف انطباق الرواية على المورد، بأن لم يعرف كيفية التخصيص والتقييد والظهور والنص والتقديم في مورد التعارض والحكومة وكيفية الدلالة وغيرها، فالمراد بالرواة: العالمون بذلك، وهذا لا ينطبق إلا على المجتهد.

إذا عرفت المقدمات قلنا: إحالة الإمام (عليه السلام) حكم الوقائع إلى الرواة، لا إلى الروايات، يدل على عدم صحة الرجوع إلى غير الراوي بالمعنى المتقدم. وإن شئت قلت: إنه لو لم يكن للنظر دخلاً لقال (عليه السلام) إلى أحاديثنا، وحيث أرجع إلى الرواة الظاهرة في الأحياء لم يجز الرجوع إلى الميت.

وقد يؤيّد عدم جواز البقاء بأن شرائط المجتهد المقلَّد كلها دخيل حدوثاً وبقاءً، كالعدالة والاجتهاد والإيمان وغيرها، فكيف يمكن انفراد هذا الشرط من بينها بدخالته حدوثاً لا بقاءً؟

هذا، ولكن لا يخفى عليك ما فيهما:

أما الاستدلال بالتوقيع فمن وجوه:

(١) الوسائل: ج١٨ ص٩٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح١.

الأول: إن المقدمات لا ترتبط بما نحن فيه، بل هي في صدد أمر آخر كما لا يخفى.

الثاني: إن الرجوع الى إلرواة إنما هو لأجل كونهم عالمين بالروايات لا لخصوصية في الراوي، فهو مساوق مع الرجوع إلى كتب دوّن فيها الأخبار ـــ كما في الأصل المعروض على الإمام الرضا (عليه السلام) ـــ ولكن لما كان الغالب في تلك الأزمنة أن الرواة كانوا حافظين للروايات كان الإرجاع إليهم من باب الإرجاع إلى الطرق المتعارفة، فهذا من باب أحد المصاديق لا من باب التعيين.

الثالث: عدم ظهور الرواة بقرينة الحكم والموضوع في الحي، إذ لا خصوصية يفهمها العرف من هذه اللفظة للحياة في الرجوع إلى قول الراوي، فإن العرف، لا يرون ربطاً بين هذه الرواية وبين مسألة البقاء على تقليد الميت أصلاً، مع أنه على تقدير تمامية دلالتها فإنما تدل على الرجوع إلى الحي، ولا تدلّ على عدم جواز الرجوع إلى الميت إلا بالسكوت، فيرتفع بالأصل العقلائي المسلّم من عدم الفرق بين الميت والحي في ذلك كما تقدم بيانه.

وأما التأييد فإنه: أولاً: لم يثبت كون جميع شرائط المجتهد دخيلاً حدوثاً وبقاءً، فمن أين لنا إثبات أنه لو زال اجتهاده لم يجز العمل على طبق آرائه حال الاجتهاد، وكذا العدالة وغيرها.

وثانياً: إنه على تقدير تسليم ذلك فهو قياس، إذ كون غالب الشرائط بنحو خاص لا يستلزم كون الجميع كذلك، وعلى كل حال فلم يقم دليل

لفظي ولا عقلي على وجوب البقاء أو حرمته.

الثالث: "الجواز" ومن خلال الكلمات التي ذكرنا في القول الثاني ظهرت أدلة الجواز، فلا نحتاج إلى إعادتها بما فيها من النقض والإبرام. فالحق الجواز في مورد التساوي اختلفا أم لم يختلفا، أما لو كان أحدهما أعلم فيبتني على مسألة تقليد الأعلم، وسيأتي الكلام فيه.

ثم إنه ربما يستدل للقول بالجواز بالاستصحاب، بتقريب أن الشخص كان قبل التقليد مخيراً بين المجتهدين، وهذا التخيير ينقطع بالأخذ من أحدهما، لأن التخيير كان حكم المتحيّر، وقد زال تحيره فلا يجوز العدول من الحي إلى الحي كما سيأتي، أما لو مات أحدهما رجع التخيير، لأنه ليس في هذا الحال آخذاً بالحجة المتيقنة، لعدم تيقنه بجواز تقليد الميت.

وبعبارة أخرى: إن من لم يكن آخذاً بحجة متيقنة في زمان حياتهما كان مخيراً فيستصحب التخيير بعد الموت، إذ قاطع التخيير ـــ وهو الآخذ بقول أحدهما من باب أنه حجة متيقنة ـــ قد زال.

ومن هنا تبين أن الاستصحاب، لا يتوقف على القول بالتخيير الاستمراري، حتى يقال بالتناقض بين استصحاب التخيير وبين عدم جواز الرجوع من الحي إلى الحي.

وأما لو قلنا بالتخيير الاستمراري، فالأمر في الاستصحاب

أوضح، ولا يكون حينئذ تعليقياً، ولا نحتاج إلى القول بأنه لو لم يكن آخذاً بالحجة كان مخيراً ثم نستصحب هذا التخيير "اللولائي".

وقد أورد على هذا الاستصحاب التعليقي باستصحاب تنجيزي حاكم عليه، وهو أن المقلد في ظرف عدم الاختيار في حال حياتهما لم يكن قول أحدهما حجة عليه ـــ لما تقدم من عدم شمول أدلة الحجة شرعاً وعقلاً لمورد التعارض ـــ ثم صار قول من يأخذ بقوله حجة عليه من باب الالتزام الذي تقدم أنه يجب على المقلد الالتزام بقول أحدهما مقدمة للتقليد. وأما قول المجتهد الآخر فلم يكن حجة عليه ـــ في حال حياتهما ـــ فنستصحب إلى ما بعد الموت عدم حجية قول الحي.

وبهذا تبين أن مفاد الاستصحاب ـــ لو تم ـــ وجوب البقاء لا جوازه.

ولكن لا يخفى عليك ما في كل من الدليل والجواب، لعدم انقطاع التخيير في حال حياتهما بالأخذ بأحدهما، وشمول أدلة الحجية لقولهما بلا مدخل للالتزام في حجية أحدهما، فالحق ما تقدم من جواز البقاء والعدول لبناء العقلاء المسلّم كما تقدم تقريره.

ثم إنه ربما انتصر للقول بوجوب البقاء بأمور ثلاثة:

الأول: شمول معقد الإجماع ـــ القائل بعدم جواز العدول من الحي إلى الحي لما بعد الموت ـــ.

الثاني: إنه على تقدير تسليم عدم الشمول فحيث نشك بعد

الموت نستصحب عدم الجواز، فعدم الجواز في حال الحياة للإجماع وبعد الموت للاستصحاب.

الثالث: إنه حيث ذهب جماعة بوجوب البقاء على تقليد الميت نشك في جواز العدول، ويدور الأمر بين تعيين الميت والتخيير بينه وبين الحي، فاللازم الأخذ بالتعيين لما تقرر في الأصول، من أن في مورد دوران الأمر بينهما يلزم الأخذ بالتعيين لكفايته قطعاً، بخلاف التخيير لاحتمال عدم الكفاية.

ولكن لا يخفى ما في هذه الأدلة الثلاثة، فإن الإجماع غير مسلّم حتى في العدول من الحي إلى الحي، وبهذا يسقط الاستصحاب لعدم اليقين السابق بالحرمة، وأما دوران الأمر فعلى تقدير تسليم ما قرر في الأصول نقول: إنما يصح ذلك فيما إذا لم يكن احتمال التعيين في كل منهما موجوداً، أما مثل المقام الذي يكون فيه احتمال تعيين الرجوع إلى الحي ـــ لما ذهب إليه جماعة من حرمة تقليد الميت حتى استمراراً ـــ فلا.

ثم إنه لو شك العامي بعد هذا التضارب، في تعيين تقليد الميت أو الحي أو التخيير، فاللازم عليه العمل بالاحتياط إن لم يستقل عقله بالتخيير وإلا فالتخيير، اللهم إلا أن يقوم إجماع حتى على عدم وجوب الاحتياط في مثل هذا المقام:

{ولا يجوز تقليد الميت ابتداءً} لأمور:

الأول: الأصل، إذ الشك في الحجية موضوع عدم الحجية، ولا مجال لاستصحاب العدم، إذ الأثر للشك لا للمشكوك، فإن عدم الإحراز، موضوع لعدم الحجية، والاستصحاب إنما يجري فيما كان الأثر للمشكوك، ومثل هذا أصالة الاشتغال، فإنها مقدمة على استصحاب الاشتغال، إذ موضوع الاشتغال هو الشك، فبمجرد الشك تجري أصالة الاشتغال ولا تصل النوبة إلى استصحابه.

والجواب: عدم الشك في الحجية، إذ قد تقدم أن التقليد عبارة عن رجوع الجاهل إلى أهل الخبرة، والدليل عليه عقلي، ومن البديهي أن العقلاء كما يرجعون إلى الحي يرجعون إلى آراء الميت ابتداءً أو استمراراً، ألا ترى أنه لو ارتأى الطبيب بأن المرض الفلاني علاجه الدواء الفلاني، ثم مات الطبيب، ومرض شخص بذاك المرض، يؤخذ بقول الطبيب الميت من غير لوم من العقلاء.

الثاني: إن التقليد طريق جعلي للمكلف، فلو دار الأمر بين تقليد الحي معيناً أو بين تقليد الحي والميت مخيراً، وجب الأخذ بما يحتمل وجوب الأخذ به معيناً، وهذا أصل عقلي يجريه العقلاء في جميع أمورهم، فلو كان هناك طريقان، أحدهما موصل قطعاً والآخر احتمالاً ودار الامر بين سلوك الطريق الأول معيناً أو سلوك أحدهما مخيراً، لا يعدلون عن سلوك المعين.

والجواب: إنه لو لم يقم دليل على التعيين، كان احتماله بدوياً مع

شمول الأدلة لكلا الطريقين، كما تقدم تقريره خصوصا فيما كان احتمال التعيين في الميت بأن كان أعلم، فهل ترى العرف يحتملون التعيين في الطبيب الحي المفضول ويشكون في الميت الأفضل؟.

الثالث: الإجماع المدَّعى في المسألة: فعن شرح الألفية للمحقق الثاني لا يجوز الأخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحي بلا خلاف بين علماء الإمامية، وعن المسالك وآداب المعلم والمتعلم: نسبة اشتراط حياة المجتهد في جواز العمل بلا خلاف معتد به إلى الأصحاب، وعن بعض: نسبة القطع إلى الأصحاب في عدم جواز تقليد الميت من غير نقل خلاف أحد، وعن المعالم: والعمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا، وعن القاساني: إنه كاد أن يكون إجماعاً، وعن ابن أبي جمهور الأحسائي: دعوى الإجماع على ذلك.

والجواب: أولا: إن الإجماع المنقول ليس بحجة كما تقرر في الأصول.

وثانياً: إنه على تقدير حجيته فإنما يصح التمسك به فيما لم يحتمل استنادهم إلى شيء، ومن المحتمل استنادهم إلى بعض الأدلة التي تقدم تقريرها.

وثالثاً: إنه كيف يصح الاستناد إلى هذا الإجماع بعد ذهاب جماعة من العلماء إلى الجواز مطلقاً أو في الجملة، وإليك نص ما في التقريرات:

[بقي الكلام في نقل خلاف جملة من المتأخرين، وأشدهم خلافاً هم الأخبارية فذهب الاسترابادي والقاساني فيما حُكي عنهما إلى الجواز مطلقاً، ونسبه الشهيد في محكي الذكرى إلى بعض، وهو

المحكي عن القمي في حجة الإسلام، والجزائري في منبع الحياة، ووافقهم التوني إذا كان المجتهد ممن لا يفتي إلا بمنطوقات الأدلة ومدلولاتها الصريحة أو الظاهرة كالصدوقين، وإن كان يفتي بالمداليل الالتزامية غير البينة فمنع عن تقليده حياً كان أو ميتاً، وذهب الأردبيلي والعلامة فيما حكي عنهما إلى الجواز عند فقد المجتهد الحي مطلقاً أو في ذلك الزمان، والفاضل القمي أناط الحكم مناط حصول الظن الأقوى سواء حصل من قول الميت أو الحي فهو من المجوزين مطلقاً][1] انتهى.

بل ربما استدل للجواز بالإجماع كما في التقريرات عند التعرض لأدلة المجوزين.

وكيف كان فلم نجد في المسألة إجماعاً يكشف عن قول المعصوم أو رضاه. والله العالم.

وهناك أدلة أخرى من الطرفين يجدها الطالب في التقريرات، وحيث إن ما ذكرنا من بناء العقلاء كاف في المسألة خصوصاً إذا كان الميت أعلم فلا نطيل المقام بذكر سائر أدلة الطرفين والنقض والإبرام الواقع في البين.

هذا بالإضافة إلى إطلاق الأدلة، ولو كان انصراف إلى الحي فهو بدوي كما لا يخفى. كل ذلك حسب الأدلة العلمية، أما مقام العمل فالاحتياط طريق النجاة فيه كسائر الموارد التي قامت الأدلة على طرف وأراد العامل الاحتياط. والله العالم.

---

(١) تقريرات الشيخ: (مطارح الأنظار) ص٢٨٠ س٣٠.

(مسألة ــ ١٠): {إذا عدل عن الميت إلى الحي} على قول من يجوّز كُلاّ من العدول والبقاء {لا يجوز له العود إلى الميت} وإنما قيدنا المسألة بذلك القيد، لأن من يُحرّم البقاء لا مجال له في القول بالعود أصلاً، ومن يوجب البقاء لا يتمكن من القول بعدم جواز العدول، إذ هذا القائل يرى العدول لغواً من أصله. وكيف كان فهذه المسألة مشتركة مع كل من المسألة المتقدمة والمتأخرة من جهة، ومفترقة عن كل منهما من جهة، أما جهة اشتراكها مع المسألة التاسعة، فلأنهما مشتركتان في كونهما تقليداً للميت ابتداءً، وأما جهة افتراقها معها، فلأن تلك كانت قبل الأخذ بالحجة وهذه بعد الأخذ بالحجة، وأما جهة اشتراكهما مع المسألة الحادية عشر فلأنهما عدول عن الحجة بعد الأخذ بها، وأما جهة افتراقهما فواضح لا يخفى.

ثم إن الدليل على عدم جواز العدول هو شمول معقد الإجماع على المنع عن الابتدائي لهذا الفرد، وإن كان المتبادر إلى الذهن من معقد الإجماع هو الابتدائي "المحض"، ولكن حيث منعنا عن ذلك في المسألة الأولى فالمنع في هذه أحرى، وفي الحقيقة أن هذه المسألة جامعة بين إشكالي تقليد الميت ابتداءً والعدول من الحي إلى الحي، فهذه أحرى بالمنع منهما، ولكن حيث عرفت سابقاً أن مسألة التقليد، مستندة إلى بناء العقلاء وبعض الأدلة اللفظية، وهما لا يفرقان بين تقليد الحي والميت لا ابتداءً ولا استمراراً فلا مانع من

العدول حتى إلى الميت، وسيأتي في المسألة الآتية توضيح الكلام عن هذه المسألة. والله الموفق.

(**مسألة ــ ١١**): {لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي} واستدلوا لذلك بأمرين:

الأول: الإجماع المحكي عن جماعة في صورة كون المعدول عنه أعلم، وفيه:

أولاً: إن المحصَّل منه غير حاصل والمنقول غير مقبول.

وثانياً: إنه قد حكي الخلاف عن بعض الأعلام، كثاني المحققين والشهيدين كما في قضاء الآشتياني، فلا يكون في المسألة إجماع.

وثالثاً: إنه بعد تحصيل الإجماع فرضاً لا يصح الاستناد إليه لاحتمال كون مستند المجمعين هو الأدلة التي سنذكر بعضها، كما قد يتراءى ذلك من استدلالهم للحرمة ببعض ما سيأتي. وكيف كان فلا علم لنا بصحة هذا الإجماع بحيث يكشف عن حجة معتبرة، مع أن هذا النحو من المسائل، هو من المسائل المستحدثة التي ليس لها في كلام القدماء عين ولا أثر.

الثاني: دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فإنه بعد الأخذ بقول المجتهد الأول يقطع بمعذوريته عن الواقع، فهو كاف إما معيناً أو مخيراً بينه وبين المجتهد الثاني، والأصل في مثله التعيين.

لا يقال: الأصل براءة الذمة عن التعيين.

لأنا نقول: لو سلّم جريان الأصل فإنما هو في غير الطريقين،

أما الطريقان فالأصل هو التعيين، إذ المشكوك الطريقية، كالمشكوك الحجية، موضوع عدم الحجية، كما قرر في محله.

وكيف كان لا حاكم على هذا الأصل، إذ الحاكم إما دليل عقلي أو دليل اجتهادي أو أصل نقلي، والكل مفقود، وبيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدمة، وهي: إن الأصول والأدلة أربعة:

الأول: الدليل العقلي ــ أعني ما يحكم به العقل قطعاً ــ كحسن الإحسان ونحوه.

الثاني: الدليل النقلي، كخبر الواحد ونحوه.

الثالث: الأصل العقلي، كالعقاب بلا بيان، وأصالة التخيير، والاحتياط.

الرابع: الأصل النقلي، كالبراءة النقلية، والاستصحاب ونحوهما.

ومن الواضح تقدم الأول على الثاني، وتقدم كليهما على الآخرين، وتقدم الرابع على الثالث. مثلاً: لو كان هناك أصل عقلي يقضي بعدم وجوب السورة، كالعقاب بلا بيان، ثم كان هناك استصحاب على الوجوب كان دافعاً لموضوع الأصل العقلي كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا قلنا: مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير التي هي المستندة لعدم جواز العدول لا حاكم عليها من الأمور الثلاثة:

الأول: أما الدليل العقلي فلعدم ثبوت بناء من العقلاء على جوازه، بل قد يقال: بأنه كالأدلة اللفظية لا يشمل مورد التعارض أصلا، كما تقدم من أن الطريقين المتعارضين يسقطان عن الحجية رأساً.

الثاني: وأما الدليل النقلي فلما أشير إليه من عدم شمولها لمورد التعارض، مضافاً إلى أنها ليست في مقام الإطلاق بل هي في مقام أصل التقليد، فقوله (عليه السلام): «فللعوام أن يقلدوه» مجمل من هذا الحيث.

الثالث: وأما الاصل النقلي ـــ وهو استصحاب التخيير، بمعنى أنه لو لم يأخذ بقول أحدهما كان مخيراً، فنستصحب التخيير بعد الأخذ على نحو الاستصحاب التعليقي ـــ فلما أشير إليه من معارضته بالاستصحاب التخييري، وأنه قبل الأخذ لم يكن أحدهما حجة لما تقدم من سقوط الطريقين المتكافئين، فالأخذ بالأول صيَّره حجة من باب اللابدية، ويبقى الثاني على عدم حجيته. فتحصل أن الأصل هو التعيين ولا حاكم عليه، فلا يجوز العدول عن الحي إلى الحي.

وفيه: أولاً: لا نسلّم وجوب الاحتياط في الدوران، حتى فيما لو كان بين الطريقين، لجريان أدلة البراءة.

وثانياً: وجود الدليل العقلي في المقام ـــ وهو بناء العقلاء الذي تقدم تقريره ـــ وقد سبق أن العقلاء عند تعارض الطريق، لا يتوقفون

عن العمل بترك كليهما الذي فيه مخالفة قطعية، بل يجرون على طبق أحدهما بمرجحات لا مدخلية لها في الطريقية، ألا ترى أنه لو كان هناك طريقان، علم بوجود الأسد في أحدهما، ثم علم بأنه لو لم يسلكهما افترسه الأسد في محله، فإنه لا يقف ويعرِّض نفسه للهلاك القطعي، بل يسلك أحد الطريقين المحتمل للهلاك، وما نحن فيه كذلك، إذ عدم الأخذ بقول كلا المجتهدين مقطوع مخالفته للواقع، بخلاف الأخذ بقول أحدهما فإنه محتمل المخالفة، أما الاحتياط فلم أجد أحداً التزم به مطلقاً، بل ادعى بعض الإجماع على عدمه، وتؤيّد العدم: السيرة المستمرة بين المتشرعة كما لا يخفى.

ولا معنى لما ذكره بعضهم من لزوم الالتزام حينئذ مقدمة للعمل، إذ لا مدخلية للالتزام لا عقلاً، ولا عرفاً، ولا شرعاً، فهل يلزم على الشخص الخائف من الأسد الالتزام بأحد الطريقين ثم سلوكه، أم يلزم سلوكه عملياً فقط؟.

وكيف كان، فالدليل العقلي الذي هو بناء العقلاء على الأخذ بأحدهما لا مانع منه ويشمل مورد التعارض، والقول بعدم ثبوت بنائهم مخالف للضرورة، ألا ترى أنهم يرجعون إلى أحد المهندسين، أو الطبيبين المخالفين، في النظرية، وكذا سائر موارد رجوعهم إلى أهل الخبرة في مورد تعارضهم.

ثالثاً: وجود الدليل النقلي في المقام، فإن أدلة التقليد النقلية، من إطلاق الآيات والروايات، لا وجه للقول بعدم شمولها لمورد

التعارض لما تقدم، ولا وجه للمنع عن إطلاقها، فهل ترى أن قوله (عليه السلام): «فللعوام أن يقلّدوه» لا يشمل تقليد شخص بعد تقليد آخر، فإذا قال المولى: عليك أن تأخذ بقول عبيدي، ثم أخذ بقول أحدهم، جاز له عرفاً وعقلاً الأخذ بقول شخص آخر منهم بلا نكير من أحد.

ورابعاً: بأن الاستصحاب لا مانع منه ولا يحتاج إلى جعله تعليقياً، بل يجري الاستصحاب التنجيزي بلا معارض، فإنه كان قبل الأخذ مخيراً بينهما، وبعد الأخذ يشك في تعينه، فالأصل بقاء التخيير.

والقول بأن التخيير كان حكم المتحير ولا تحير بعد الأخذ، لا يرجع إلى محصل، لوضوح أن التقليد كان حكم الجاهل بالواقع والأدلة، وهذا بعد الأخذ أيضاً جاهل بهما، ولهذا علّق التقليد في الرواية على كونه عامياً حيث قال (عليه السلام): «فللعوام». ومن البديهي بقاء هذا الموضوع على ما كان عليه.

وربما يحكى عن بعض الأعلام في تقرير بقاء التحير بعد الأخذ كلام لا يخلو عن نظر.

وبهذا كله ظهر الإشكال في قول الماتن: "لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي"، وبقي الكلام في وجه قوله: {إلا إذا كان الثاني أعلم} فإنه يجوز العدول إليه، وذلك لعدم جريان أدلة المنع هنا: أما

الإجماع فقد تقدم أنه فيما لا يكون أحدهما أعلم، وأما دوران الأمر بين التعيين والتخيير فلعدمه هنا، إذ قد تقدم أن هذه القاعدة إنما هي فيما لا يكون احتمال التعيين في كل من الطرفين موجوداً، وما نحن فيه كذلك، إذ يحتمل تعين المعدول عنه لأنه أخذ بالحجة، ويحتمل تعين المعدول اليه لكونه أعلم.

أقول: إن مدرك تقليد الأعلم إن كان دليلاً اجتهادياً وجب الرجوع إليه.

إن قلت: لا يجب لكونه أخذاً بالحجة.

قلت: هذا غير مفيد، إذ أدلة الحجية قاصرة عن مثل هذه الصورة ـــ أعني زمان وجود الأعلم ـــ فإن الجمع بين دليلي وجوب التقليد مطلقاً ووجوب تقليد الأعلم يقتضي تخصيص الأول بالثاني، فلو لم يأخذ بالأعلم في زمان وجوده لم يكن آخذاً بالحجة. وإن كان دليله دوران الأمر بين التعيين والتخيير لا يجوز الرجوع لتعارض القاعدتين، إذ من المحتمل تعيين الأول لزوال التحير، ويحتمل تعيين الثاني لكونه أعلم، فإذا سقطتا جرى استصحاب وجوب الأخذ بالأول بلا معارض. إلا أن يقال: إن الاستصحاب إنما يدل على جواز البقاء لا على وجوبه، للتخيير الاستمراري كما تقدم بيانه.

إن قلت: إنما يصح استصحاب التخيير لو كان كلاهما سابقاً موجودين، أما لو كان أحدهما فقط ثم وجد الآخر فلا استصحاب

لعدم الموضوع.

قلت: أولاً: يصح التمسك بالاستصحاب التعليقي.

وثانياً: لا نحتاج إلى الاستصحاب، بل حيث كان دليل التقليد في مورد كون الشخص عامياً وهو باق على حاله جاز العدول.

وكيف كان فالأقرب في النظر تعين الرجوع لو قلنا بوجوب تقليد الأعلم، سواء استند إلى دليل اجتهادي أم لا، وجواز الرجوع لو لم نقل به، وربما فصل في المسألة بما لا دليل عليه. والله العالم.

(مسألة ــ ١٢): {يجب تقليد الأعلم}. في وجوب تقليد الأعلم أقوال:

الأول: الوجوب مطلقاً.

الثاني: عدم الوجوب مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين ما لو كان بين الفقهاء أعلم وعُلم به، وبين غيره، فيجب في الأول دون الثاني.

الرابع: التفصيل المتقدم مع إضافة عدم كون فتوى غير الأعلم موافقاً للاحتياط.

والكلام في المسألة يقع في مقامين:

المقام الاول: في كون نظر غير الأعلم حجة في الجملة أم لا.

والمقام الثاني: في جواز تقليده. فنقول:

المقام الأول: فربما يقال بأن رأي غير الأعلم ليس حجة مطلقاً حتى بالنسبة إلى نفسه، فلا يجوز للمجتهد المفضول اتباع نظره، بل يجب عليه اتباع نظر الأعلم، وذلك لأن التقليد من فروع الإمامة، فكما لا يجوز للمجتهد في عصر الإمام عليه السلام اتباع نظر نفسه ومخالفة الإمام، كذلك في ظرف وجود الأعلم، أما أن التقليد من فروع الإمامة فلأن المجتهد هو الواسطة بين الإمام عليه السلام وبين الأمة كما كان الإمام عليه السلام هو الواسطة بين الناس وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقد نصب الفقيه الإمام مقام

نفسه، فيكون حاله حال من لا يجوز لأحد التخطي عن رأيه، ثم يدور الأمر بين الأفقه والفقيه، ومن البديهي أن احتمال التعيين في الأفقه موجب لتقدمه على الفقيه.

ولا يخفى أن هذا الاستدلال ضعيف، إذ فرق بين الامام عليه السلام والمجتهد، فإن المجتهد المخالف للأعلم، يرى خطأ الأعلم، بخلاف المخالف نظره للإمام عليه السلام لو فرض، فإنه يقطع بخطأ نفسه واقعاً، وكيف يعقل تكليف من يرى خطأ غيره باتباعه؟.

المقام الثاني: أعني وجوب التقليد الأعلم وعدمه، استدل القائلون بوجوب تقليد الأعلم بأمور:

الأول: الشهرة العظيمة، بل الإجماع المنقول، فعن المعارج، والإرشاد، ونهاية الأصول، والتهذيب، والمنية للعميدي، والدروس، والقواعد، والذكرى، والجعفرية، وجامع المقاصد، وتمهيد الشهيد الثاني، والمعالم، والزبدة، وحاشية المعالم للصالح المازندراني، وصاحب الرياض، وجوب تقليد الأعلم، بل عن علم الهدى والمحقق الثاني في الذريعة وحاشية الشرائع، الإجماع عليه.

وفيه: أما الشهرة فغير صالحة للمستندية، وأما الإجماع فمع قطع النظر عن كونه منقولاً وهو غير صالح للحجية، يرد عليه:

أولاً: إنه موهون بوجود المخالف كثيراً، فعن الشهيد الثاني

وجماعة ممن تأخر عنه القول بالتخيير بينه وبين غير الأعلم.

وثانياً: إنه حيث نحتمل استناد الإجماع الى الأدلة الآتية ـــ التي ادعيت دلالتها على وجوب تقليد الأعلم ـــ لا يكون حجة ولو كان محصّلا فضلاً عن أن يكون منقولاً.

الثاني: بناء العقلاء، وتقريره من وجهين:

الأول: إنه قد استقر بناء العقلاء في كافة أمورهم على الرجوع إلى الأعلم إذا لم يكن في الرجوع إليه مؤونة زائدة على الرجوع إلى غيره.

الثاني: إن رأي الأعلم أقرب إلى الواقع، وكلما كان أقرب يتعين الأخذ به عقلا.

ولا يخفى أن هذا دليل عقلي، لا أصل عقلي، الذي هو عبارة عن دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فكم فرق بينهما.

وفيهما نظر:

أما الأول: فلعدم إحراز بناء من العقلاء على ذلك، كيف وإلا لزم تعطيل المفضول في المهن مع أنه ليس كذلك.

وأما الثاني: فلأنه ممنوع صغرى وكبرى:

أما الصغرى: فلوضوح أن رأي الأعلم ليس دائماً ولا غالباً أقرب، بل يمكن كثيراً أن يكون رأي غير الأعلم أقرب، بأن يطابق

فتواه فتوى المشهور أو الاحتياط، أو يكون المفضول أوثق أو أحسن سليقة، أو يكون فتواه مطابقاً لفتوى ميت أعلم من هذا الأعلم الحي، أو غير ذلك مما يوجب أقربية فتوى المفضول إلى الواقع.

وأما الكبرى: فلأنا لا نسلّم أن المعيار في باب الحجية هو الأقربية في نظرنا بل اللازم المراجعة إلى الأدلة، فإنها قد تعين ما هو أبعد بنظرنا، لاحتمال ملاحظة الشارع جهة لا تصل إليها عقولنا، كما ترى ذلك جلياً في تعارض الخبر والقياس في مسألة قطع أصابع المرأة، فإن القياس وإن كان أقرب في هذا المقام بل مظنون بظن قريب من العلم، ومفاد الخبر موهوم غاية الضعف، ومع ذلك فقد قدّم الشارع الخبر على القياس.

وكيف كان فهذا الوجه مع ضعفه في نفسه يرد عليه: إطلاق الآيات، والروايات الآتية، الدالة على جواز التقليد مطلقاً حتى لغير الأعلم في ظرف وجود الأعلم.

الثالث: من أدلة وجوب تقليد الأعلم الأخبار الكثيرة المستفيضة الدالة على وجوب تقليده: كمقبولة عمر بن حنظلة وفيها، قال (عليه السلام): «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما»[1] الحديث. ورواية داوود بن حصين قال (عليه السلام): «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا»[2]، إلى آخره، وما في نهج البلاغة في

(١) الكافي: ج١ ص٦٧ كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث ح١٠.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٨٠ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح٢٠.

عهده إلى مالك الاشتر رضي الله عنه: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك»[1]، إلى آخره، وما في الوسائل عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «من أمّ قوماً وفيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم إلى السفال إلى يوم القيامة»[2]، إلى غيرها من الروايات المفيدة لهذا المضمون.

وفيه: إن هذه الروايات في أحد مقامين:

الأول: مقام الحكومة والقضاء.

الثاني: مقام الإمامة والخلافة، فلا يصلح شيء منها للاستدلال بما نحن فيه.

إن قلت: نتعدى من موردها بالمناط، إذ الملاك هو الأخذ بالواقع وكلها طرق إليه.

قلت: إسراء الحكم من باب الحكومة والإمامة إلى الفتوى يحتاج إلى مناط قطعي ولا مناط هنا، إذ فرق بين باب الحكومة وباب الفتوى، فإن الحاكم جعل لفصل الخصومة ولا يحصل ذلك مع الاختلاف فلابد من الترجيح، بخلاف باب الفتوى فإنه لا يحتاج إلا إلى الحجة، بل احتمال خصوصية الحكومة كاف في عدم جواز

---

(١) نهج البلاغة: ص٥٢٦.

(٢) الوسائل: ج٥ ص٤١٥ الباب ٢٦ من أبواب صلاة الجماعة ح١.

الإسراء، بل في باب الحكومة أيضاً وجوب الرجوع إلى الأعلم محل نظر.

وكيف كان فقياس باب الفتوى، ببابي الحكومة والإمامة مع الفارق، وبهذا كله ظهر عدم صلاحية الأخبار للاستدلال بها على المطلب.

ثم إنه ربما يقال: إنه لو لم تتم هذه الأدلة على وجوب تقليد الأعلم فلابد من الشك، وحينئذ يدور الأمر بين التعيين والتخيير، والأصل العقلي في هذا المقام التعيين.

والجواب من وجهين:

الأول: عدم تسليم كون الأصل التعيين مطلقاً، مع أنه قد يعارض هذا التعيين بتعيين الرجوع إلى غير الأعلم، لموافقته لفتوى المشهور، أو غير ذلك مما تقدم.

الثاني: وجود الحاكم على هذا الأصل من الآيات والروايات كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقد يقال في الجواب ما يحتاج بيانه إلى تحقيق مقدمة، وهي: إن دوران الأمر بين التعيين والتخيير يتصور في موارد ثلاثة:

الأول: أن يكون الشك في الأحكام التكليفية الواقعية في مرحلة الجعل ووضع التكليف، كأن لا يعلم بأن الشارع جعل الوجوب التعييني لصلاة الجمعة يومها أم جعل الوجوب التخييري بينها وبين الظهر، وهذا دوران الأمر بين التعيين والتخيير في موارد التعارض كما

لا يخفى.

الثاني: أن يكون الشك في باب التزاحم، كما لو شك في أهمية أحد الغريقين بحيث يجب إنقاذه تعييناً، فيشك في التخيير بينه وبين الغريق الآخر أو تعيينه، وليس هذا شك في مقام الجعل والإيجاب كما لايخفى.

الثالث: أن يكون الشك في التعيين والتخيير في مقام الحجة وجعل الطريق، كما لو علم بحجية قول الثقة الفقيه قطعاً، لكن لا يعلم بكونه معيناً أو مخيراً بينه وبين الثقة فقط بدون الفقاهة.

وحيث عرفت الأقسام الثلاثة نقول: أما القسمان الأولان، فقد وقع الخلاف بين العلماء في جريان البراءة أو الاشتغال فيهما، فمنهم من ذهب إلى جريان البراءة، نظراً إلى أن المقامين مما يكون بيد الشارع وضعه ورفعه فيشملها أدلة البراءة، ومنهم من ذهب إلى الاشتغال، نظراً إلى بعض الأمور المذكورة في الأصول، وأما القسم الثالث، فلا شبهة في عدم جريان البراءة فيه، وذلك لأنه شك في الحجية، والشك في الحجية موضوع عدم الحجية.

إذا عرفت هذا قلنا في الجواب: الأصل وإن كان التعيين في المقام لو وصلت النوبة إليه، ولكن أدلة التقليد تشمل بإطلاقها لما نحن فيه.

ثم إنه قد يقال: على تقدير تسليم سلامة هذا الأصل عن ورود

الدليل الاجتهادي عليه قد يعارض بأمرين:

الأول: الاستصحاب، وذلك فيما لو لم يكن أحد المجتهدين أعلم، وقلّد أحدهما ثم صار الآخر أعلم، فإنه يستصحب جواز تقليد غير الأعلم، ويتم في غير الأعلم ابتداءً بعدم القول بالفصل، إذ لم يفصل أحد بين تقليد غير الأعلم ابتداءً وبين تقليده استمراراً.

وفيه:

أولاً: عكس المطلب، بأن يقال: لا يجوز تقليد غير الأعلم ابتداءً في ظرف وجود الأعلم، ويتم في غير الأعلم استمراراً لعدم القول بالفصل.

وثانياً: إن هذا الاستصحاب ليس بحجة، إذ انقطع بعدم الموضوع، ولا أقل من الشك فيه، فإن جواز التقليد هذا الشخص، إنما كان حيث لا أعلم في البين، وأما مع وجود الأعلم، فدليل حجية التقليد المخصص بوجوب تقليد الأعلم ــ لو كان ــ لا يشمله. وإن شئت قلت: إن الحكم العقلي بالتخيير إنما كان فيما لا مرجّح وهنا قد وجد الترجيح.

الثاني: إنه لا يستقيم فيما لو احتمل التعيين في غير الأعلم لأحد الأسباب المتقدمة.

وقد استدل القائلون بجواز تقليد غير الأعلم وأنه مخير بينه وبين الأعلم ــ وهو الأقرب إلى النظر ــ بأمور:

الأول: إطلاق الآيات والروايات، فإن قوله تعالى: ﴿**فَلَوْلا نَفَرَ**﴾[1] الآية، وقوله تعالى: ﴿**فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ**﴾[2] الآية، وقوله (عليه السلام): «من كان من الفقهاء»[3] الحديث، يشمل كلاً من الأعلم وغيره. ألا ترى أنه يصح عرفاً أن يقال لمن أخذ بقول المفضول: إنه سأل أهل الذكر، وإنه قلّد من كان من الفقهاء كذا وكذا.

وقد أورد عليه:

أولاً: بأنها لا تدل على التقليد أصلاً، بل في مقام أخذ الرواية. وفيه ما سبق من شمولها للتقليد كما هو مسلّم بيننا وبين الطرف.

وثانياً: إنها لا إطلاق لها، بل كلها مسوقة لأصل جواز رجوع الجاهل إلى العالم، أما كون العالم أعم من الفاضل والمفضول فلا، كما لا إطلاق لها بالنسبة إلى سائر شرائط المجتهد، والعموم أو الإطلاق الأفرادي الموجود فيها لا يجدي بالنسبة إلى ما نحن بصدده من العموم الأحوالي، فكما أن قوله: "أكرم العلماء" مثلاً يدل على عموم الحكم لكل عالم، ولكن ليس في مقام وجوب الإكرام في كل حال من أحوالهم، كذلك الآيات والروايات.

وفيه: إن مقدمات

---

(١) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

(٢) سورة النحل: الآية ٤٣، والأنبياء: الآية ٧.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٩٤ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح٢٠.

الحكمة بالنسبة إلى كل منها تامة، أليس قوله (عليه السلام): «من كان من الفقهاء» إلى آخره ظاهراً في بيان شرائط التقليد مطلقاً، حتى أنه لو كان هناك شيء آخر وجب التنبيه عليه، وأما سائر الشرائط فكل شرط منها يحتاج إلى دليل بحيث لولاه لم يكن وجه للاشتراط. ألا ترى أن المولى لو قال لعبده: "اسأل العالم" ثم لم يسأل العبد العالم الموجود في البلد، معتذراً باحتمال لزوم كون العالم حافظاً للمسألة مع عدم كون ذلك العالم كذلك، لم يكن عند العقلاء معذوراً، ولو سأله وعمل به لم يكن عندهم ملوماً و لم يكن للمولى حق الاعتراض بأنه لم يكن لكلامي إطلاق يشمل هذا. ولو نوقش في الإطلاقات بمثل هذه المناقشة، لم يبق إطلاق سليماً عن نحوها، ولزم رفع اليد عن جميع الإطلاقات.

وثالثاً: إنها على تقدير الإطلاق لا يشمل مورد التعارض، كما هو مفروض الكلام، فلو كان بين الأعلم وغيره اختلاف في الفتوى لم يشمل الإطلاق أحدهما.

وفيه: ما تقدم من شمول الإطلاقات والعمومات لمورد التعارض شرعاً وعقلاً.

الثاني: ــ من أدلة جواز تقليد المفضول ــ: إن إرجاع الإمام (عليه السلام) إلى يونس ونحوه، يفهم منه في العرف الإرجاع مطلقاً، حتى في ظرف وجود الأعلم منه. وقد أورد عليه بالإيرادات الثلاثة السابقة، وفيها ما عرفت فلا نطيل بذكرها.

وإن شئت قلت: إن بعد إرجاع الإمام (عليه السلام) إلى

يونس، لو أخذ الشخص بقوله مع علمه بوجود أعلم منه في الأصحاب واختلافه معه في الحكم، لم يكن مورداً للاعتراض عليه، بل لو تركه لم يكن له عذر لو خالف الواقع.

والحاصل: إن الاجماع مطلقاً دليل على جواز الأخذ مطلقاً، كان هناك أعلم أم لا، علم باختلافهما أم لا.

الثالث: ــ من الأدلة ــ ما عن الفصول، من أن تقليد المفضول لو لم يكن جائزاً لما جاز لمعاصري الإمام (عليه السلام) تقليد أصحابه، بل كان عليهم الأخذ منه بلا واسطة، إلى أن قال ما مضمونه: إن الإمام (عليه السلام) أولى بالاتباع عيناً من المجتهد مع بداهة أخذهم من الصحابة [1]. وأورد عليه ببطلان قياس المجتهد بالإمام أولاً، ومعلومية عدم رجوعهم إلى الصحابة مع علمهم باختلاف الإمام معهم ضرورة ثانياً.

وفيه: إن التنظير بجامع وجوب الرجوع إلى الأقرب إلى الواقع لا مانع منه، فإنه كما يحتمل مخالفة الواقع بالنسبة إلى المفضول مع وجود الأفضل كذلك يحتمل مخالفة الواقع بالنسبة إلى الصحابة مع وجود الإمام عليه السلام. نعم الفرق بين الأعلم والإمام (عليه السلام) ــ فيما لا يمت بموضوع البحث بصلة ــ هو أن الإمام لا يحتمل في قوله ما يحتمل في قول الأعلم كما لا يخفى.

وأما قضية عدم الرجوع إلى الصحابة مع العلم بمخالفتهم، فهو قياس مع الفارق، إذ مع مخالفة الصحابة يقطع بمخالفة قولهم

---

(١) الفصول: الجزء الثاني ص١٣٩ س٢١.

للواقع، بخلاف قول الفاضل المخالف للمفضول، فإنه يحتمل مطابقة قول كل منهما للواقع احتمالاً متساوياً، أو أرجح في الجملة، لا بحيث يسقط قول المفضول عن الحجيّة، بل ربما احتمل أقربية قول المفضول، لمطابقته لرأي الأعلم من الأعلم في الأموات أو لقول المشهور أو نحو ذلك.

الرابع: ــ من الأدلة ــ بناء العقلاء على الرجوع إلى كل من الفاضل والمفضول في جميع أمورهم المهمة وغيرها، وإلا فلو لم يرجعوا إلى المفضول لانسد بابه.

لا يقال: الرجوع إلى المفضول إنما يكون لاعتقاد المراجع أفضليته أو تساويه.

لأنا نقول: بل يرجعون مع قطعهم بمفضوليته. ألا ترى إلى الأطباء المختلفين بضرورة العرف، ومع ذلك يرجع إلى المفضول كما يرجع إلى الفاضل. وربما أورد عليه بأنهم إنما يرجعون في صورة عدم العلم بالخلاف، وإلا لم يرجعوا لأنهم يأخذون بالأقرب إلى الواقع. وفيه: إن هذا غير مسلّم، بل المسلّم خلافه، فكثيراً ما نرى العرف يرجعون إلى المفضول حتى مع العلم بخلاف الأفضل معه. نعم يرى العرف أفضلية الفاضل.

الخامس: ما في التقريرات، ما حاصله: ادعاء السيرة بين أهل التقليد من اعتمادهم على كل فقيه جامع للشرائط، من زمن الأئمة (عليهم السلام) إلى الحال، ولم يشر الإمام عليه السلام إلى وجوب تقليد الأفضل، ولو كان واجباً لألزمهم بالرجوع إلى الأعلم.

وأورد عليه بندرة الاختلاف وأندرية العلم به، ومن أين ثبت أن الإمام عليه السلام أو بعض أصحابه قد علم بتقليد المفضول، مع علم المقلد بمعارضة قوله مع قول الأفضل منه و لم يمنعه؟

وفيه: عدم تسليم ندرة الخلاف، بل يمكن ادعاء استحالة الوفاق عادياً، كيف ومن البديهي اختلاف المحدثين والفقهاء في مسائل كثيرة لا تعدّ كثرة.

وتؤيد ذلك: كثرة السؤال عن الأئمة عليهم السلام حول اختلاف الرواة أو الحكام، إذ من البديهي استنادهم إلى الأحاديث، وهي مختلفة غاية الاختلاف إطلاقاً وتقييداً، وعاماً وخاصاً، وتقية وحكماً واقعياً، إلى غير ذلك، فمع كثرة الخلاف وعدم تنبيه الإمام (عليه السلام) إلا في بعض موارد الحكومة، يمكن إدعاء عدمه، فإن عدم الدليل دليل العدم، في مثل هذه الموارد كما لا يخفى.

السادس: من أدلة المجوّزين: لزوم العسر والحرج في لزوم تقليد الأعلم، وتقريره من وجهين:

الأول: إن في وجوب تقليد الأعلم عسراً، إذ لا يعلم المراد بالإعلم أولاً، ثم لا يمكن تعيينه ثانياً. أما الأول فللاختلاف في معناه، فبعضهم فسره بالأجود ملكة، وآخر بالأجود فهماً إي انتقالاً، وثالث بالأكثر إطلاعاً بالمسائل ونظائرها وضبطاً. وأما الثاني فلأنه كيف يتمكن الإنسان من تعيين الأعلم إلا أن يكون الشخص مزاولاً لهما برهة غير قليلة من الزمن.

وأورد عليه بأن معنى الأعلم، كمعنى الاجتهاد أمر عرفي لا يخفى على الفاضل، ولو اعتني بهذا النحو من الاختلاف لم يبق لفظ خال عنه، وأما تشخيصه فليس أصعب من تشخيص المجتهد، فتأمل.

الثاني: إن في إلزام الناس الرجوع الى الأعلم، عسراً عليهم، لعدم وصول يدهم إليه، وعسراً عليه لعدم تمكنه من إجابة مسائل الجميع. وأورد عليه: بأنه لا عسر بعد ضبط المسائل المبتلى بها في رسالة ونحوها لا عليه ولا عليهم، وعلى فرض العسر فهو يتقدر بقدره، فتدبر.

وقد استدل بأدلة أخرى، مثل قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»[1] فإنه يقتضي الإطلاق، ومثل أنه: "إذا لم يكن المفضول قابلاً للتقليد كان مساوياً للجاهل" وقد دل الكتاب والسنة والعقل على نفي التساوي، إلى غير ذلك.

ولكن نحن في غنى عنها بعد تمامية ما تقدم من الأدلة، ولو لم يطمئن الشخص بكل واحد منها في نفي وجوب تقليد الأعلم ففي المجموع كفاية. والله العالم وهو الهادي.

ثم على القول بوجوب تقليد الأعلم فهل هو مطلق أو في بعض

---

(١) بحار الأنوار: ج٢ ص٢٢.

الصور؟ تفصيل الكلام إنه على ثلاث صور:

الأولى: أن يكون بينه وبين غير الأعلم مخالفة، بمعنى أن يعلم المقلّد بالخلاف بينهما تفصيلاً، ولا شك في وجوب تقليد الأعلم في هذه الصورة، لما تقدم من أن الأدلة لا تشمل غيره، وبناء العقلاء ــ لو قيل بجواز الرجوع إلى غير الأعلم في الجملة ــ حيث إنه دليل لبي، كان القدر المتيقن منه صورة عدم التخالف، ولو وصلت النوبة إلى الأصل فهو يقتضي التعيين كما سبق بيانه مفصلاً، وإن باب الحجج ليس مثل سائر الأبواب، فإنه وإن قلنا بجريان البراءة عن التعيين في غير باب الحجة لا نقول إلا بالاشتغال في هذا الباب.

الثانية: أن يعلم المقلد بالتخالف بينهما إجمالاً، وهذا ينقسم إلى قسمين:

الأول: أن يكون العلم الإجمالي منجزاً، بأن يكون في التكاليف الإلزامية مع كون المسائل محلاً للابتلاء، وكون الشبهة محصورة وعدم الانحلال بالعلم بالقدر المتيقن من المخالفة والشك فيما زاد، وفي هذا القسم يجب أيضاً تقليد الأعلم لعين ما ذكر في مورد العلم التفصيلي، فتأمل.

الثاني: عدم تنجز العلم الإجمالي، كأن يعلم إجمالاً بالمخالفة بينهما لكن يحتمل كون ذلك في غير الإلزاميات، أو يعلم أن المخالفة في الإلزاميات لكن بعض المسائل التي هي أطراف العلم الإجمالي

خارج عن محل الابتلاء، أو يعلم بدخول الجميع لكن كان من قبيل الشبهة غير المحصورة، أو كانت الشبهة محصورة لكنه فحص وعلم بعشرة من موارد الاختلاف مثلا ولا يعلم بكون مورد الخلاف أكثر من هذه، ففي جميع هذه الموارد الأربعة لا يجب تقليد الأعلم.

الثالثة: أن يحتمل التخالف بينهما، بأن لا يعلم وجود المخالفة وإنما يحتملها، فهل يجب الفحص حينئذ أم لا؟ تفصيل الكلام: إن احتمال المخالفة ينقسم الى قسمين:

الأول: أن يكون احتمالا بدوياً.

الثاني: أن يكون احتمالاً بعد ما كان يعلم إجمالاً ثم انحل العلم الإجمالي بأن كان له علم إجمالاً بالمخالفة ثم فحص وظفر بالقدر المعلوم وبقي الباقي مشكوكاً.

حكي عن بعض الأعاظم وجوب الفحص في الصورة الأولى دون الثانية. قال: حال فتاوىٰ المجتهدين المحتمل تخالفهما بعد العلم بأعلمية أحدهما حال العمومات والمطلقات بالنسبة إلى المجتهد، فكما لا يجوز للمجتهد التمسك بالعام والمطلق قبل الفحص، كذلك لا يجوز للمقلد الأخذ بأحدهما قبل الفحص عن موارد المخالفة. وجه ذلك: إن مناط وجوب الفحص في المجتهد آتٍ في المقلد، وبيانه يحتاج إلى تمهيد مقدمة، وهي: إن مناط وجوب الفحص عن المقيد والمخصص للمجتهد هو أحد أمرين:

الأول: العلم الإجمالي بوجود المقيدات والمخصصات وأمثالها بين الظواهر الواردة، فلا يمكن التمسك بالظواهر قبل الفحص.

الثاني: لما كان دأب المتكلم (عليه السلام) الاعتماد على المخصصات والمقيدات المنفصلة، بدون نصب قرينة، يوجب العقل الفحص وإن كان لم يعلم بوجودها لا إجمالا ولا تفصيلا. والحاصل أن من وظيفة العبودية الفحص عن خصوصيات الكلام الملقى إليه إذا احتمل احتمالاً عقلائياً بوجود مخصص أو مقيد أو نحوهما.

وإن شئت قلت: حيث إن المكلف يريد إجراء البراءة في الزائد عن العام والمطلق بالنسبة إلى الحكم المقيد والمخصص، فاللازم الفحص، إذ مدرك البراءة قبح العقاب أو الأدلة السمعية، وكلاهما متوقفان على الفحص.

إذا عرفت هذه قلنا: الوجه الأول لوجوب الفحص غير جار في المقلد، وأما الوجه الثاني، فهو جار بالنسبة إلى المجتهدين المختلفين، إذ كما أن الدأب على المخصصات المنفصلة أوجب الفحص، كذلك جريان الدأب على الاختلاف بين المجتهدين يوجب الفحص، فإنه لا يعلم المقلد طريقة أحد القولين، إلا إذا فحص وعلم بعدم الاختلاف، أو أخذ بالأعلم في مورد الاختلاف. والحاصل أن حال المقلد في وجوب الفحص حال المجتهد. وأما الصورة الثانية ــ وهي احتمال المخالفة بعد الفحص ــ فهو غير مضر، بل هو مثل احتمال المجتهد إرادة خلاف ظاهر العام بعد الفحص

وعدم الظفر.

هذا، ولكن لا يخفى ما في هذه الكلمات من الإيرادات، ومن لا يقول بوجوب تقليد الأعلم ـــ حتى في مورد العلم بوجوده ومخالفته لغيره تفصيلا كما لم نستبعده ـــ فهو في فسحة عن هذه التشقيقات.

وكيف كان فقد ظهر لك النظر في قول المصنف (رحمه الله): يجب تقليد الأعلم {مع الإمكان على الأحوط ويجب الفحص عنه} بل لا يبعد القول بعدم وجوب تقليد الأعلم مع العلم به تفصيلا، ولا يجب الفحص عنه مع العلم به إجمالا، لما تقدم من شمول الإطلاقات والعمومات وبناء العقلاء له حتى في مورد التخالف.

ثم إن بعض القائلين بتقليد الأعلم، فصّل في المقام قائلا: المحتملات في المسألة أربعة، لأنه إما أن يعلم إجمالا بوجود الأعلم أم لا، وعلى كل تقدير، فإما أن يعلم بالتخالف بينهما إجمالا أم لا.

الاحتمال الأول: أن يعلم بوجود الأعلم ويعلم بالمخالفة، وفي هذه الصورة يجب الفحص عن الأعلم. ثم بناءً على عدم لزوم الأعلم في موارد الاتفاق إن أخذ بقوله فهو، وإلا وجب الفحص عن الموارد المختلف فيها فيأخذ بقول الأعلم، أما وجوب الفحص عن الأعلم فلأنه بعد ما ثبت تعين الأخذ بفتواه في الجملة، كانت موارد الاختلاف من باب اشتباه الحجة باللاحجة، فيجب الفحص عن الحجة، وذلك يتحقق بالفحص عن الأفضل أولا. ثم إن شاء تقليد

غير الأفضل يجب عليه الفحص عن موارد التخالف ثانياً. والقول بأنه من باب تزاحم الحجتين ساقط، لما عرفت أنه من باب التعارض لو لم يكن أعلم في البين، ومن باب اشتباه الحجة باللاحجة لو كان. هذا بناءً على عدم لزوم تقليد الأعلم في موارد الاتفاق، وإلا كفى الفحص الأول عن الفحص الثاني.

ثم إن فحص ووجد الأعلم ولم يجد موارد الاختلاف لزم تقليد الأعلم على القول بوجوبه مطلقاً، وإن وجد موارد الاختلاف ولم يجد الأعلم لزم الأخذ بالاحتياط لو أمكن ولم نقل بثبوت الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط. أما لو لم يمكن الاحتياط أو أمكن ولكن لم نقل بوجوبه ــ للاتفاق على عدمه ــ كان الحكم التخيير بين قوليهما.

فتحصل أنه مع العلم بالتفاضل والاختلاف يجب الفحص، فإن ظفر بما أراد فهو، وإلا لزم الأخذ بأحوط القولين، إلا إذا كان دائراً بين المتباينين أو قام الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط فيتخير.

ولكن ربما يقال: لا يجب الفحص، لبناء العقلاء على الأخذ بقول غير الأعلم كالأعلم ما لم يعرفوا الخلاف تفصيلاً وأنه محل الابتلاء، كما ترى أنهم يأخذون بقول الطبيب المفضول مع وجود الأفضل وأنهم يعلمون بالاختلاف بينهما إجمالاً، فتأمل.

الاحتمال الثاني: أن يعلم بوجود الأعلم إجمالاً، لكن لا يعلم بالاختلاف بل يحتمله، وهنا قولان:

الأول: وجوب الفحص عن الأعلم وعن مورد الخلاف المحتمل ــ كما تقدم نقله عن بعض الأعاظم ــ وقد تقدم وجهه.

الثاني: عدم وجوب الفحص وجواز الأخذ بقول أحدهما، وذلك لأن العمومات والإطلاقات الدالة على حجية الفتوى إنما خصصت بمخصص لُبي، وهو استحالة شمولها لمورد التعارض، فلا يشمل المخصص مورد احتمال الخلاف، إذ الظاهر وجوب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية الحاصلة في طرف المخصص.

مثلاً لو قال: "أكرم العلماء" ثم قال: "لا تكرم الفاسق منهم" وعلمنا بأن زيداً فاسق، وشككنا في أن عَمْراً فاسق أم لا، فاللازم التمسك بالعام في أمر عمرو ويجب إكرامه كما قرر في محله. وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن عموم حجية الفتوى خرج منه مورد التعارض ولا نعلم به في ما نحن فيه ــ أعني مورد احتمال التخالف ــ.

الاحتمال الثالث: عكسه، وهو أن يعلم بوجود المخالفة ويشك في التفاضل. وحيث أن إطلاق أدلة الحجية لا يشمل هذا المورد ــ لما تقدم من عدم شمول الأدلة مورد التعارض ــ فاللازم التمسك بالإجماع على جواز الأخذ بأحدهما، إذ من المعلوم عدم سقوط التكليف، والإجماع قدره المتيقن بعد الفحص فيجب الفحص، فإن وجد أعلم أخذ بقوله أو أحوط القولين، وإن لم يجد أخذ بأحدهما تخييراً إن قام الاتفاق على عدم وجوب الأخذ بالأحوط.

إن قلت: لا نعلم بوجوب الفحص في هذه الصورة، فالأصل البراءة عنه.

قلت: أصل البراءة لا تجري في المقام، إذ وجوب الفحص ليس مولوياً بل إرشادي إلى دفع الضرر ــ كما تقدم تمثيله بالمجتهد الواجب عليه الفحص ــ إذ العقل لا يقبح عقاب من يقدر على الفحص و لم يفحص وخالف الواقع.

والحاصل: أن البراءة الشرعية لا تجري، إذ وجوب الفحص عقلي لا شرعي، فتأمل. والبراءة العقلية إنما تجري بعد الفحص، وقد تقدم أن إطلاق الأدلة لا تشمله فاللازم الفحص.

إن قلت: لا مانع من التمسك بالتخيير العقلي.

قلت: لا تخيير في هذا المورد المفروض التعارض فيه، إذ التخيير الشرعي مخصوص بالخبرين لأدلة العلاج، والتخيير العقلي لا يكون في هذا المقام، فإن الأصل التساقط عند التعارض. نعم إجماع عدم التساقط حاكم بالتخيير لكن بعد الفحص.

الاحتمال الرابع: أن لا يعلم بالتفاضل ولا الاختلاف، ولا يجب الفحص على قول من يرى عدم وجوب الفحص في الصورة الثانية، وبالعكس على قول من يرى وجوبه هناك.

هذا تمام الكلام في المقام، وقد ظهر من خلال ما ذكرنا أدلة القولين الآخرين المفصلين في مسألة تقليد الأعلم، وقد عرفت أن

الظاهر شمول الإطلاقات والعمومات والدليل العقلي لتقليد المفضول، حتى مع وجود الأفضل والعلم به عيناً والعلم بمخالفة فتواه لفتوى المفضول.

هذا مع أن كثيراً مما ذكر في هذه المقامات الأربع وما قبلها لا يخلو عن مناقشة. والله العالم.

(**مسألة ــ ١٣**): {إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة} بأن لم يكن أحدهما أعلم {يتخير} المقلد {بينهما} فيأخذ بقول أيهما شاء، ولو في موارد الاختلاف بينهما: أما على مسلكنا فلما تقدم من شمول الأدلة حتى مورد الاختلاف، وأما على مسلك القوم فللإجماع على عدم وجوب الاحتياط، والضرورة على عدم الإهمال للمكلف حينئذ ــ كالبهائم ــ فيتخير عقلاً. وقد سبق نقد قول من قال بوجوب الالتزام ابتداءً مقدمة للتقليد حين الاختلاف، فراجع.

ثم إنه يجوز للمقلد حينئذ الالتزام برأي كليهما ــ أي تطبيق العمل عليهما في صورة الوفاق ــ والاستناد على أحدهما غير المعين كما سبق، بمعنى أن يعمل بفتوى يعلم قطعاً أنه فتوى أحدهما وإن لم يعلم المفتي بعينه، خلافا لما تقدم من المصنف (رحمه الله) من لزوم التعيين، ويجوز له أيضاً أن يأخذ بقول أحدهما في واقعة ويأخذ بقول الآخر في أخرى، كما يجوز له أن يأخذ بفتوى الثاني في عين المسألة المبتلى بها التي أخذ بفتوى الأول حين الابتلاء الأول إذا لم يستلزم القطع بمخالفة الواقع، كما إذا أخذ بفتوى الأول في تجاوز حد الترخص قبل العشرة القائل بقصر الصلاة ثم أخذ بفتوى الثاني القائل بتمامها، فإنه يعلم بمخالفة أحدهما للواقع. وأما في مثل هذه الصورة، فلي فيها تأمل، وقد يحدث من ذلك علم إجمالي بأحد

تكليفين، فإنه يعلم بعد الصلاة الثانية أن إحداهما باطلة قطعا فيجب قضاؤها.

وكيف كان فالأخذ بفتوى أيهما شاء، ما لا ينبغي الإشكال فيه في صورة التساوي، أما صورة الاختلاف في الورع فقال المصنف: {إلا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع} وهو المحكي عن النهاية، والتهذيب، والذكرى، والدروس، والجعفرية، والمقاصد العلية، والمسالك، والتمهيد، وشرح الزبدة، وقواه شيخنا المرتضى وكثير من متأخري المتأخرين. وما قيل أو يمكن أن يقال للاستدلال له، وجوه خمسة:

الأول: الأصل العقلي المتقدم ــ أعني دوران الأمر بين التعيين والتخيير عند الشك ــ فإن الأخذ بفتوى الأورع مجز قطعاً، وبفتوى غيره مشكوك فيه، والأصل عدم الحجية.

إن قلت: لا نشك في ذلك فلا مجال لهذا الأصل، إذ لا سبب للشك، وهل الشك في هذا إلا كالشك في تعين الهاشمي في صورة دوران الأمر بينه وبين غير الهاشمي؟

قلت: كفى في منشأ الشك ذهاب جملة من القدماء والمتأخرين إلى ذلك. وكيف كان فدعوى القطع عهدتها على مدعيها.

وفيه: إن هذا الأصل إنما يتم لو لم يكن وارداً أو حاكماً عليه، وقد عرفت أن العمومات والاطلاقات لا مانع منها، فتشمل مورد التزاع.

الثاني: الإجماع على تعيين الأورع. وفيه: أولاً: إنا لم نجد مدعياً للإجماع إلا ما يمكن عن المحقق الثاني فتأمل. وثانياً: إن المحصل غير حاصل والمنقول غير حجة.

الثالث: الرواية المرسلة: «لا تحل الفتيا في الحلال والحرام بين الخلق إلا لمن كان اتبع الخلق من أهل زمانه وناحيته وبلده بالنبي (صلى الله عليه وآله)»[1] بضميمة أن الأورع اتبع، وإرسالها مجبور بعمل الأصحاب. وفيه: إن ظاهرها يخالف الإجماع، إذ لو عمل بها لكان اللازم أن يقال بأن من شرط المجتهد كونه اتبع أهل زمانه له (صلى الله عليه وآله)، وليس هذا الشرط من شرائط الفتوى بالإجماع، مضافاً إلى أنها مخالفة لنص قوله (عليه السلام): «اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس»[2] فإن الراوي لم يكن اتبع بالضرورة مع وجود الإمام (عليه السلام) فتأمل. وأما الجبر فهو غير معلوم، إذ الجبر إنما يكون إذا علم الاستناد، لا مجرد تطابق

---

(١) بحار الأنوار: ج٢ ص١٢١.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٣ ص١٨٨ الباب ١١ من أبواب القضاء ح١٤.

فتوى العلماء مع مضمون الرواية. ثم بعد ذلك كله فهي غير قابلة لتخصيص إطلاقات أدلة التقليد وعموماتها العقلية والنقلية على كثرتها.

الرابع: إيجاب الأخذ بالأورع في المقبولة بضميمة عدم فهم الخصوصية، إذ الظاهر كونه من مرجحات النظر ولا خصوصية لباب الحكم.

وفيه: ما تقدم من أنه من باب إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع، مع كونه مع الفارق. والدليل على ذلك أن أحداً لا يقول بجريان جميع مرجحات باب العلاج في مسألة التقليد.

الخامس: ما عن الشيخ في التقريرات قال ما لفظه: [ويزداد قوة إذا فرض وثاقة بواسطة شدة ورعه وبذل جهده][1].

وفيه: إنه إن صار بسببه أعلم فهو خارج عما نحن فيه، وإن لم يكن أعلم فلا دليل على الأخذ بالأوثق إلا مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وقد تقدم نقده. مضافاً إلى ما سبق من عدم الكلية، إذ قد يطابق فتوى غير الأورع للأورع من الأموات الذي هو أورع من هذا الحي، أو يطابق فتواه للأعلم منهم.

وربما زاد بعض دليلاً سادساً، حاصله: كلما كان الدليل لبياً واحتملنا دخل خصوصية، فاللازم الأخذ بها، إذ هو القدر المتيقن من الدليل اللبي، وحيث إن الاختلاف لا يشمل الإطلاق فالدليل

---

(١) تقريرات الشيخ: ص٢٧٧ سطر ٢٩.

على جواز الأخذ لبي، يلزم الأخذ بقدره المتيقن ــ أعني الأورع ــ، وفيه: ما تقدم من شمول الإطلاق، مضافاً إلى إمكان النقض بمثله فيما لو احتملنا تعين غير الأورع لمطابقته لميت أورع أو أعلم أو شبه ذلك.

وبما ذكرنا ظهر عدم تعين تقليد الأورع مطلقاً، أما في صورة الاتفاق بينهما في الفتوى فظاهر، وأما في صورة الاختلاف فلعدم ما يعينه بعد عدم تمامية الأدلة المتقدمة. والله العالم وهو الموفق.

(مسألة ـــ ١٤): إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم وإن أمكن الاحتياط.

(مسألة ـــ ١٤): {إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم} بشرط ملاحظة الأعلم فالأعلم {وإن أمكن الاحتياط} أما عدم وجوب الاحتياط فلما تقدم من دعوى الإجماع عليه، وأما جواز الرجوع إلى غير الأعلم فلشمول أدلة التقليد له، إذ أدلة التقليد لا تشمل موضع التعارض فقط كما تقدم، وأما ملاحظة الأعلم فالأعلم فلأنه حيث قلنا بوجوب تقليد الأعلم يجب مع عدم التمكن تقليد الأعلم في الباقين لتلك الأدلة طابق النعل بالنعل، ولكن حيث عرفت عدم وجوب تقليد الأعلم مطلقاً، لا يجب تقليد الأعلم من الباقين بل يجوز الأخذ بقول أحدهم ولو مع التعارض.

ثم إن ما ذكره المصنف لا يستقيم على مبنى من يرى تقليد الأعلم، بل اللازم التفصيل. بيانه: أن الأعلم الذي لا يفتي في المسألة لا يخلو عن أحد أمرين:

الأول: أنه لم ير المسألة، بأن لم تكن له فرصة الرجوع مثلاً فيحتاط في المسألة، ففي هذه الصورة يجوز الرجوع إلى غير الأعلم.

الثاني: أن يكون الأعلم رأى المسألة واجتهد فيها غاية الجهد، ولم يقم عنده ظهور الحديث مثلاً في المعنى الكذائي، ولهذا يحتاط

وغير الأعلم اعتقد الظهور فلذا يفتي بما يوافق الظهور بزعمه، حتى أن الأعلم يخطئه في هذا الاستنباط وادعاء الظهور. مثلاً غير الاعلم يدعي ظهور الإقامة ـــ الواردة في روايات السفر ـــ في البقاء عشرة أيام بلا خروج عن حد الترخص ولو قدر ساعة، ولهذا يدّعي أن الإقامة الشرعية هي ذلك فيفتي بأنه لو خرج عن حد الترخص ولو دقيقة وجب عليه القصر، والأعلم ينكر الظهور المدعى، مع أنه راجع العرف واللغة وكلمات الفقهاء حتى أنه يخطّئ من يدعي الظهور المذكور، بل يقول بعدم الظهور للفظ الإقامة، لا في الاستمرار ولا في انقطاع ساعة ونحوها، وعليه فيحتاط بوجوب الجمع لمن خرج عن حد الترخص ولو ساعة، فإنه في هذا المقام لا يمكن أن يقال بجواز الرجوع إلى غير الأعلم، بل اللازم القول بوجوب الاحتياط على المقلّد، إذ الأعلم ليس فتواه بالاحتياط من باب لا أدري، حتى يقال لا يعارضه قوله أدري من غير الأعلم، بل كلام الأعلم دراية عدم الظهور الموجب للتوقف، فهما في طرفي النقيض، فمن يقول بوجوب تقليد الأعلم، لابد له وأن يقول بوجوب تقليده حتى في احتياطه الذي هو من هذا القبيل.

وإن خفي ذلك عليك أوضحناه بالعرف فنقول: لو حضر عند المريض طبيبان أحدهما أعلم، ثم قال المفضول: إن المرض "مطبقة" للعلائم الكذائية فيجب علاجه بالدواء الفلاني، وقال الفاضل: العلائم المذكورة "للمطبقة" غير منطبقة على هذا المرض بل في

المريض علائم تصلح للعلامية "للمطبقة وللمحرقة"، فاللازم الاحتياط باستعمال ادوية "المطبقة" وأدوية "المحرقة"، بحيث إنه لو استعملت أدوية "المطبقة" فقط وكان المرض في الواقع "محرقة" هلك المريض، فهل يقدم المريض على الأخذ بقول المفضول لأنه يقول "أدري" ويترك الاحتياط الذي يقول به الفاضل لأنه يقول: "لا أدري".

والحاصل: إن من يقول بوجوب الأخذ بقول الأعلم لا يمكنه القول مطلقاً بالأخذ بفتوى غير الأعلم فيما كان للأعلم احتياط. وعلى هذه المسألة تتفرع مسألة أخرى، وهي أنه هل يجوز للأعلم الإرجاع في عامة احتياطاته إلى غيره أم لا، فمن يقول بمقالة الماتن يلزمه الإجازة مطلقاً.

وعلى ما ذكرناه لا يجوز الإرجاع مطلقاً، بل يجوز الإرجاع فيما لم يكن من باب الدراية، ولا يجوز فيما كان من بابها، ولكن من لا يرى وجوب تقليد الأعلم ففي سعة من هذه وأمثالها.

(مسألة ــ ١٥): إذا قلّد مجتهداً كان يجوِّز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة، بل يجب الرجوع إلى الحي الأعلم في جواز البقاء وعدمه.

(مسألة ــ ١٥): {إذا قلّد مجتهداً كان يجوِّز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة} فلو قلّد زيداً، وكان يقول بجواز البقاء على تقليد الميت، ثم مات زيد، فلا يجوز لمقلّده أن يبقى على تقليده، ويستند في جواز هذا البقاء إلى فتوى نفس الميت بجواز البقاء، لأنه يلزم منه الدور المصرح.

بيان ذلك: إن صحة البقاء متوقفة على حجية رأيه على المقلد، إذ لو لم يكن رأي الميت حجة لم يصح البقاء على رأيه، وحجية رأيه على المقلد متوقفة على صحة البقاء، إذ لو لم يصح البقاء لم يكن رأيه في مسألة جواز البقاء حجة.

وإن شئت قلت: يتوقف جواز الأخذ برأيه في مسألة جواز البقاء على جواز الأخذ برأيه، وهو دور ظاهر، وليس هذا إلا مثل أن يأخذ بقول العامي مستنداً إلى قول العامي بجواز الأخذ بقوله.

{بل يجب الرجوع إلى الحي الأعلم في جواز البقاء وعدمه} فإن أفتى بجواز البقاء جاز البقاء، وإن أفتى بوجوبه وجب، وإن أفتى بحرمته حرم، وإن توقف في المسألة لزم الرجوع إلى الأعلم فالأعلم كما تقدم تقريره في المسألة السابقة.

ولكن لا يخفى أن الأعلم الموجود لا يمكن له الفتوى بجواز البقاء مطلقاً، إذ لو كان الحي أعلم من الميت، و لم يكن يرى الحي جواز تقليد المفضول لم يجز له إطلاق القول بجواز البقاء، بل لا يجوز لمن يرى عدم جواز تقليد المفضول أن يطلق القول بجواز البقاء، بل لابد وأن يقيد الجواز بالتساوي، أما لو كان الميت أعلم وكان الحي يرى وجوب تقليد الأعلم مطلقاً ولو كان ميتاً ـــ بأن لم يجعل الحياة من مرجحات تقليد الحي حتى تقابل بالأعلمية في الميت ـــ كان عليه أن يقيد الجواز بالتساوي ومع الأعلمية يوجب البقاء.

وأما وجه لزوم الرجوع إلى الأعلم في مسألة جواز البقاء فواضح عند من يرى وجوب تقليد الأعلم، وأما على ما سبق منا من عدم وجوب تقليد الأعلم مطلقاً فاللازم الرجوع إلى أحد الاحياء ولو إلى المفضول.

نعم لو استقل عقل المقلد بعدم وجوب تقليد الحي، جاز بقاؤه على تقليد الميت وإن اتفق الأحياء على عدم جواز البقاء، وذلك لاستناد تقليده الميت إلى ما استقل عقله، ولا يلزم حينئذ الدور ولا غيره، وهذه المسألة مصبها ما يستقل به عقل العامي، فلا يرد: أن هذا الاستثناء غير وارد، كما لا يرد: أن هذه المسألة منافية لما تقدم منه (رحمه الله) في المسألة التاسعة.

ثم إن ما ذكرناه إلى هنا كان بناءً على ما هو ظاهر العبارة من المعنى، وقد يحتمل في العبارة معنى آخر، وهو: أنه لو قلّد الشخص

مجتهداً يسمى زيداً ثم مات، وقلد مجتهداً يسمى عمْراً ثم مات، وقلد ثالثاً يسمى بكراً، فكل من عمرو وبكر، إما أن يقولا بجواز البقاء وإما بحرمته وإما بوجوبه، وعلى تقدير قولهما بجواز البقاء لا يخلو الحال من أنه إما بقي وأما عدل، فالصور إثنتي عشرة حاصلة من ضرب الاحتمالات الأربعة للثاني من وجوب البقاء وحرمته وجوازه مع العدول وجوازه مع عدمه في الصور الثلاث للثالث من وجوب البقاء وحرمته وجوازه.

وتفصيل الكلام يتم بعقد مسائل:

الأولى: لو حرّما البقاء تعين تقليد الثالث بديهة.

الثانية: لو حرّم الثاني البقاء، وأجاز الثالث فهل يبقى على تقليد الثاني ـــ على فرض إرادته البقاء ـــ أم يبقى على تقليد الأول؟ قد يقال بتعين لزوم تقليد الأول، لأن البقاء على الثاني مستلزم للتناقض أو التخصيص بلا مخصص. بيان ذلك: أنه لو قلده حتى في مسألة حرمة البقاء لزمت المناقضة، إذ الثاني قائل بحرمة بقائه عليه والثالث قائل بجواز بقائه، والمفروض أنه مقلد لهما، ولو قلد في غير هذه المسألة لزم تخصيص قول الثالث في جواز البقاء بغير هذه المسألة وهو بلا مخصص. وفيه: أن تقليد الأول تقليد للميت ابتداءً، فعلى قول من لا يجوّز تقليد الميت إبتداءً لا يجوز ذلك، وأما لزوم أحد المحذورين، ففيه: أنه لا يشمل قول الثالث لهذه المسألة، إذ من شموله لهذه المسألة يلزم تخصيص الأكثر، بيان ذلك: أن قول الثالث

بجواز البقاء أمره دائر بين الأخذ بهذه المسألة فقط ــ بأن يقلد الثاني في تحريم تقليد الميت ثم يأخذ بقية المسائل عن الحي ــ وبين الأخذ بسائر المسائل ــ بأن يقلد الثاني في جميع المسائل سوى هذه المسألة ــ فالقول بشمول قول الثالث لهذه المسألة يلزم منه تخصيص الأكثر، بل لنا أن نقول: إن من يجوّز البقاء ليس معناه إلا البقاء في غير هذه المسألة. وكيف كان مقتضى القاعدة على مبناهم عدم جواز تقليد الأول، بل إما تقليد الثاني في جميع المسائل غير مسألة البقاء، وإما الرجوع إلى الثالث.

الثالثة: لو حرم الثاني البقاء وأوجب الثالث البقاء/ فهل يبقى على تقليد الأول أو الثاني؟ الكلام في هذه الصورة كالكلام في الصورة الثانية، غير أنه لا يجوز العدول عن الثاني إلى الثالث، وهذه أكثر وضوحاً من تلك في عدم شمول قول الثالث لتمام مسائل الثاني حتى مسألة حرمة البقاء.

الرابعة: لو أوجب الثاني البقاء وبقي على تقليد الأول، ثم أوجب الثالث البقاء أيضاً، ولا إشكال في وجوب البقاء على الأول، ولا يجوز العدول إلى الثاني لأنه لم يقلده إلا في مسألة واحدة.

وإن شئت قلت: إن المستند في بقائه على الأول كان قول الثاني، وحينئذ تبدل المستند إلى قول الثالث. وربما يقال بجواز العدول، وليس ذاك من تقليد الميت إبتداءً عند من يرى جواز البقاء على تقليد الميت ولو لم يعمل إلا بمسألة واحدة، فتأمل.

الخامسة: لو أوجب الثاني البقاء وحرّم الثالث، ولا إشكال أيضاً في لزوم العدول إليه، ولا يجوز البقاء على الأول ولا على الثاني، لسقوط قول الثاني من الحجّية بموته وحجية قول الثالث.

السادسة: لو أوجب الثاني البقاء وأجاز الثالث، فلا إشكال حينئذٍ في أن المكلف مخير بين البقاء على الأول ـــ مستنداً إلى قول الثالث ـــ وبين عدوله عن الأول إلى الثالث: أما جواز عمله بمسائل الثاني ففيه نظر، إذ يشبه ذلك التقليد الإبتدائي، فإنه لم يقلد الثاني في مسألة البقاء، وأما في سائر المسائل فقد كان مقلداً للأول إلا على ما عرفت في المسألة الرابعة.

السابعة: لو أجاز الثاني البقاء وبقي ثم حرّم الثالث، فإنه لا إشكال في لزوم العدول إلى الحي.

الثامنة: لو أجاز الثاني البقاء و لم يبق، بل عدل إلى الثاني ثم حرّم الثالث، ولا إشكال أيضاً في لزوم العدول إلى الحي.

التاسعة: لو أجاز الثاني وبقي على الأول ثم أوجب الثالث، ولا إشكال في بقائه على الأول. أما عدوله إلى الثاني ففيه ما تقدم من أنه شبيه تقليد الميت ابتداءً، إلا على ما عرفت في المسألة الرابعة.

العاشرة: لو أجاز الثاني و لم يبق، بل عدل إلى الثاني ثم أوجب الثالث، ولا إشكال في لزوم تقليد الثاني فقط، أما عدم إمكان

الثالث فواضح، وأما العدول إلى الأول فهو تقليد ابتدائي للميت كما سبق.

الحادية عشر: لو أجاز الثاني وبقي ثم أجاز الثالث، ولا إشكال في البقاء على الأول والعدول إلى الثالث، وفي الثاني ما تقدم.

الثانية عشر: لو أجاز الثاني و لم يبق ثم أجاز الثالث، فإنه يصح له البقاء على الثاني والعدول إلى الثالث، وأما البقاء على الأول ففيه ما تقدم.

هذا ولا يخفى على الفطن، إمكان تشعب بعض الفروض الأخر من هذه الصور، على اختلاف القول في التقليد وأنه التزام أو عمل أو غير ذلك، فتأمل.

وسيأتي في المسألة الواحدة ما ينفع المقام.

ثم هل يجوز للمجتهد الذي يرى جواز البقاء أو وجوبه، الإفتاء بذلك حين يعلم بمخالفة آراء الميت في الفتوى ــ كأن يرى الحي وجوب صلاة الجمعة قطعاً وكان رأي الميت حرمة صلاة الجمعة ــ بحيث لو أجاز أو أوجب الحي على العامي البقاء علم باستلزامه ترك صلاة الجمعة مع أنه يرى مخالفته للواقع؟ تنظر فيه بعض علمائنا المعاصرين، من جهة أنه مستلزم للإغراء بالجهل وإضاعة الأحكام مع وجوب إزاحة علة المكلف. قال: وذلك مثل ما لو علم زيد أنه لو بيّن للعامي حجية قول الشاهدين أوقعاه في خلاف الواقع، كما لو

قاما على أجنبية المرأة، أو ارتداد المسلم، وزيد يعلم بأنه لو أفتى العامي السائل عن حجية قولهما بالحجية أخذ بقولهما الموجب لنكاح الأم مثلاً، أو نكاح زوجة المسلم فرضاً، ومن الواضح عدم الفرق بين الفتوى في واقعة شخصية يعلم بمخالفتها للواقع، أو الفتوى بجواز البقاء كلياً مع العلم باستلزامه لخلاف الواقع.

لكن الذي يقرب في النظر جواز ذلك، إذ ليس هذا إلا إخباراً عن أمر واقع جائز الإخبار به، فهو مثل قوله: "هذا طبيب يجوز الرجوع إليه" فيما لو علم أنه يقتل بعض المرضى بالاشتباه، بل إن تجويز الشارع قبول الشاهد ونحوه موجب لهذا. والله العالم وهو الموفق.

ثم لا يخفى أن مسألة أن القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين، لا ربط لها بالمقام، وتفصيلها يحتاج إلى بسط في الكلام لا تسعه الرسالة. والذي يمكن أن يقال مجملاً: إن هذه المسألة لا تصح إلا بشروط ثلاثة:

الأول: أن نقول بالإجزاء، وإلا فلو عمل وصلّى مثلاً باجتهاد مجتهد، ثم مات والوقت باق، وخالف فيه الحي المجتهد الأول، لزم إعادة الصلاة والإتيان بها على فتواه.

الثاني: أن يكون المكلف عمل بالمسألة على فتوى الأول، إذ لولا العمل لم يكن بأس في الرجوع، كما لو أراد الصلاة بلا سورة لفتوى الحي الأول بصحتها ثم مات، وهو لم يصلّ بعدُ وأفتى الحي الثاني بوجوب السورة، فإنه يلزم الإتيان بالسورة.

الثالث: أن تكون القضية شخصية، أما بالنسبة إلى أفراد الكلي فلا مانع، كما لو صلى برهة من الزمان بلا سورة ثم قلّد من يقول بوجوب السورة فلا مانع من صحة كلتا الطائفتين من الصلاة.

والحاصل: أن قولهم القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين صحيح بشرط كون القضية شخصية وقلنا بالإجزاء وكان المكلف عمل بها، فتدبر.

(مسألة ــ ١٦): عمل الجاهل المقصّر الملتفت باطل وإن كان مطابقاً للواقع، وأما الجاهل القاصر أو المقصّر الذي كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القربة، فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلّده بعد ذلك كان صحيحاً، والأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل.

(مسألة ــ ١٦): {عمل الجاهل المقصّر} في التعلم {الملتفت} حين العمل لاحتمال مخالفته للواقع {باطل وإن كان مطابقاً للواقع} كما لو كانت السورة في الواقع غير واجبة، ثم صلّى الجاهل المقصر الملتفت بلا سورة مع احتماله حين الصلاة بطلانها كانت باطلة، كما هو صريح المتن وبعض آخر.

{وأما الجاهل القاصر} بأن لم يتمكن من التعلّم ولا الاحتياط، أو كان متمكناً و لم يكن ملتفتاً ببطلان العمل، بل كان جاهلاً بالجهل المركب بأن قطع بصحة العمل {أو المقصّر الذي كان غافلاً حين العمل} بأن كان قبل العمل ملتفتاً إلى احتمال وجوب السورة، وقادراً على السؤال فلم يسأل وشرع في الصلاة ثم غفل و لم يقرأ السورة {وحصل منه قصد القربة} في التعبديات {فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً} مبرءً للذمة {و} لكن {الأحوط مع ذلك} التطابق بفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك {مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل}.

بأن يكون العمل مطابقاً لفتوى كلا المجتهدين.

وفي المقام طرفان من الكلام:

الأول: في العمل غير العبادي، إذ العمل على قسمين: التعبدي والتوصلي، والتوصلي على قسمين: محتاج إلى قصد الانشاء، وغيره. لا إشكال ولا شبهة في التوصلي غير المحتاج إلى قصد الإنشاء، أنه لو طابق الواقع كان مبرءً للذمة عن التكليف. مثلاً: لو كان جاهلاً بأي نحو كان من أنحائه بأنه يجب الاجتناب عن الغسالة، ثم لم يجتنب، وكانت في الواقع طاهرة، فإنه ليس مأخوذاً في ذلك بديهة. نعم هنا فرق من جهة أخرى بين أقسام الجاهل، فإن القاصر والمقصّر غير الملتفت حين العمل ليسا معاقبين مطلقاً، أما المقصّر الملتفت فإنه لو قلنا بحرمة التجرّي، كان معاقباً من جهة، وإلا فكقسميه، وأما التوصلي المحتاج إلى قصد الإنشاء مع المطابقة للواقع فإن تمشى قصد الإنشاء، فلا إشكال في عدم المعاقبة على الواقع والكلام في التجري كسابقه، وأما لو لم يتمش قصد الإنشاء فلا إشكال في بطلان المعاملة، وترتيب الأثر عليها موجب للعقاب في غير القاصر لبناء العقلاء على صحة مؤاخذة المقصر، حتى لو لم يلتفت حال العمل، فتدبر. ثم إن نظر المصنف على الظاهر إلى غير التوصلي.

الثاني: في العمل التعبدي. وبيان الكلام في هذا القسم يحتاج إلى تمهيد مقدمة، وهي أن المعيار في صحة العمل وفساده ــ عند

المخطئة ـــ مطابقة الواقع وعدمها، فلو طابق الواقع كان صحيحاً ولو لم يطابق الواقع كان فاسداً، فالعمل إذا طابق الواقع صح وإن خالف مؤدى الأمارة، وإن لم يطابق الواقع فسد وإن وافق مؤدى الأمارة. ثم نقول: الصور المتصورة في المقام أربعة:

الأولى: أن يطابق العمل للواقع والأمارة.

الثانية: أن يخالفهما جميعاً.

الثالثة: أن يطابق الواقع ويخالف الأمارة.

الرابعة: عكس الثالثة.

إذا عرفت هذا قلنا: إنه لا إشكال فيما طابق العمل الواقع والأمارة، فإنه يصح بلا ريب. نعم لو لم يكن مستنداً إليها ـــ بأن عمل العامي على طبق نظره مع احتماله مخالفته للواقع أو لقول المجتهد ـــ كان متجرياً، فإن قلنا بثبوت العقاب على المتجري، حتى هذا القسم كان معاقباً من هذه الجهة وإلا فلا عقاب أصلاً. اللهم إلا أن يدعي مدعٍ بوجوب التعلّم نفسياً، فإنه يعاقب حينئذ على عدم التعلّم، كما أنه ربما يدعى بطلان العمل إذا لم يكن عن استناد للأخبار الدالة على لزوم أن تكون الأحكام بدلالة ولي الله، والدالة على من فسّر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ، والدالة على أن القاضي الذي يحكم بالحق وهو لا يعلم في النار، لكن الأولى تعريض بالعامة، والثانية في تفسير القرآن مع أن دلالتها غير تامة، إذ

لعل الخطأ للتجري، والثالثة خاصة بباب القضاء، مع وجود الاحتمال المتقدم بالإضافة إلى أن في بعض الأحاديث تحسين من عمل عملاً مع عدم علمه بأنه الواقع.

وكذا لا إشكال في البطلان، إذا خالف العمل كليهما وكان معاقباً قطعاً على الواقع الواصل بسبب الأمارة، إلا على قول ضعيف عمم حديث الرفع حتى فيما نحن فيه و لم يخص الرفع بالجاهل القاصر. وجه الضعف: أن العموم لو سُلّم كان مخصصاً بما دل على إبلاس المجرم، فإنه يقال له هلا عملت، فإن قال لم اكن أعلم يقال له: هلا تعلمت.

أما لو طابق العمل مع الواقع، وخالف مع الأمارة، كأن صلّى بلا سورة وكان في الواقع كذلك ولكن المجتهد كان يفتي بوجوبها، فهل يبطل العمل أم لا؟ قولان، والحق عدم البطلان، إذ لا مصلحة ملزمة في مؤدى الأمارة والطريق، بل ليست الأمارة وأضرابها إلا مرائياً للواقع، والواقع هو المطلوب حقيقة، فالعمل المطابق له لا وجه لبطلانه إلا على قول المصوبة.

احتج القائلون بالبطلان بأمور أربعة:

الأول: عدم صدق الإطاعة، إذ هي منوطة بكون الأمر محركاً، فحيث لا يكون الأمر محركاً لا تكون إطاعة. أما اعتبار تحريك الأمر في صدق الإطاعة فواضح، فإنه لو أتى العبد بالماء إلى

المولى بدون علمه بطلب المولى بل لغرض نفسه لم يصدق عليه أنه مطيع فيما كان المولى طالباً للماء حقيقة. وأما عدم محركية الأمر في محل البحث فلأن المفروض أنه لا يريد الإتيان بما يقوله الشارع وإلا لاتّبع الأمارة.

وفيه: إنا لا نسلّم عدم صدق الإطاعة، فإن الأمر محرك فيما نحن فيه، إذ فرق بين أن يأتي بالفعل بلا علم بطلب المولى أصلا، وبين أن يأتي بالفعل مع العلم بطلبه، وداعي طلبه، لكنه لا يتفحص عن خصوصياته، ويشهد لذلك، أنه لو علم بعدم أمر للمولى في هذا المقام، لم يأت بالصلاة بلا سورة بخلاف مثال الماء.

نعم هذا الشخص تارك لواجب عقلي وهو لزوم الرجوع. وأما كون فعله هذا ليس بداعي الأمر فمما لا ينبغي أن يصغى إليه، ومثل ما نحن فيه حال أكثر الناس، حيث لا يأتون بالواجبات الصعبة على أنفسهم ولا يتركون المحرمات الصعبة مع ائتمارهم ببعض الأوامر وانتهائهم عن بعض النواهي. مثلاً: يصلّي ولا يزكي، ويغتاب ولا يشرب الخمر، فإنه هل يصح أن يقال: إن سائر إطاعاته ليس بطاعة، لأنه لو كان أمر المولى محركاً له لكان محركاً له في جميع الأوامر والنواهي. وكيف كان فصدق الطاعة على هذا الفعل أظهر من أن يخفى.

ومثل ما نحن فيه الآتي ببعض أطراف المعلوم إجمالاً مع بنائه على ترك البقية، فلا وجه للتفصيل بأنه إن أراد أول الأمر الإتيان

بجميع الأطراف، ثم بعد الإتيان ببعضها انصرف الباقي صح المأتي به لو كان مطابقاً للواقع لأنه قصد الإطاعة وحرّكه الأمر، وإن أراد من أول الأمر الإتيان ببعض الأطراف لم يصح ولو طابق الواقع.

الثاني: لزوم قصد الوجه في العبادة، وقبل الرجوع إلى المجتهد لا يتمكن من قصد الوجه، لأنه لا يعلم بصحة ما يأتي، ومع عدم العلم بالصحة كيف يتمشى منه قصد الوجه.

وفيه: عدم لزوم قصد الوجه كما تقدم شطر من الكلام فيه، وتحريره موكول إلى الأصول.

الثالث: إن الجزم بالنية معتبر في العبادة ولا جزم في المقام. وفيه: عدم اعتبار الجزم كما تقرر في محله، وقد تقدم في بعض المباحث السابقة النقض بالاحتياط في الشبهة البدوية.

الرابع: عدم تمشي القربة في المقام، إذ ليس يتمكن المقصّر الملتفت من قصد التقرب في ظرف أنه لا يعلم بأن المأتي به موافق للمأمور به، مثلاً: لو لم يعلم الشخص أن المولى يحب الشيء الفلاني فهل يصح الإتيان به بداعي التقرب إلى المولى؟.

وفيه: أنه يقصد التقرب بداعي احتمال الأمر، وهذا أمر صحيح عقلاً، فإنه يقصد التقرب إلى المولى لو كان موافقاً. والحاصل أنه يأتي باحتمال مطابقته للواقع ولا محذور فيه. نعم لو لم يتمش من شخص قصد القربة لا إشكال في البطلان. وكيف كان فالإتيان بهذا المحتمل ليس إلا بداعي القربة، وإلا فلو علم عدم

مقربيته لم يأت به قطعاً، وإنما ترك غيره من المحتملات بداعٍ نفساني كما لا يخفى.

هذا كله بالنظر إلى الصحة والبطلان الواقعيين، وأما بالنظر إلى التكليف الفعلي فنقول: إن العمل المأتي به، قد يكون لبطلانه أثر من قضاء وإعادة ونحوهما، وقد لا يكون، لا كلام على الثاني، أما على الأول فحيث إن العقل لا يكتفي بالمأتي به ــ أي لا يؤمن الآتي به ــ ولا يعذره لو خالف، فلابد تحصيلاً للأمن من العقاب من الرجوع إلى المجتهد. ثم هل المعتبر مطابقة العمل لفتوى المجتهد الذي يقلده فعلاً، أو لفتوى المجتهد الذي كان تكليفه تقليده حين العمل، أو لفتوى كليهما. الظاهر كفاية الرجوع إلى المجتهد الفعلي، إذ الرجوع إنما هو للحكم بثبوت القضاء والإعادة ونحوهما أو سقوطها، ومن البديهي أن نظر الميت لا مدخلية له في ذلك، إذ ليس فعلاً حجة له، على المشهور من عدم جواز التقليد الابتدائي.

والحاصل: أن الميت ليس طريقاً حتى يكون معذّراً فيما لو اكتفى بما فعله حال الجهل، ولا منجزاً فيما لو قال بوجوب الإعادة والقضاء وعدم كفاية ما فعله سابقاً، بخلاف المجتهد الفعلي فإنه حجة، معذراً ومنجزاً، كما لا يخفى.

وتوهم عدم فائدة الرجوع إلى المجتهد الفعلي في الأعمال السابقة لأنها قد مضت، وليست في تلك الحال مستندة إلى الحجة والحال لا يعقل استنادها إليه فلا وجه للرجوع إلى الفعلي، في غاية البطلان،

إذ الرجوع ليس لتصحيح السابق بما هو كذلك، ولا استناده إليه، إنما هو لتصحيح الآثار الفعلية بمعنى سقوطها أو ثبوتها، لا لتصحيح ما مضت من الأعمال كما لا يخفى.

ثم إنه لو فرض بطلان العمل في الواقع، وأفتى المجتهد بالصحة، أو أفتى بالبطلان، وقضى المكلف أو أعاد، فهل يكون عليه عقاب أم لا؟

ربما يفصَّل بما حاصله: أنه لو أفتى بالبطلان كان معاقباً على العمل، لأنه لم يطابق الواقع و لم يستند إلى الحجة، ولو أفتى بالصحة لم يكن معاقباً لأن تكليفه في حين العمل كان هذا الطريق، فلم يصل حكم الله الواقعي حتى يكون معاقباً عليه، اذ يشترط في تحقق المعصية أمور ثلاثة:

الأول: وصول قول المولى.

الثاني: مخالفته.

الثالث: أن لا تكون المخالفة لمعذر. وهذه الشرائط لم تجتمع فيما نحن فيه.

والذي يمكن أن يقال: إنه لو خالف الواقع كان معاقباً، سواء أفتى المجتهد فيما بعد بالصحة أو بالبطلان، إذ عدم العقاب في صورة المخالفة منوط بالمعذر، ولا يوجد هنا حين العمل، فإنه لو سأله المولى لم فعلت هذا الفعل؟ لم يكن له عذر، بخلاف ما إذا استند إلى الحجة. وما ذكر من شرائط المعصية مسلّم، ولكن الخدشة في

الصغرى، إذ لا نسلّم عدم الوصول فيما نحن فيه، فإن الوصول أعم من الإجمالي كأن يطلعه على نصب الحجة، والتفصيلي، والوصول بالمعنى الأول موجود في المقام.

وإن شئت قلت: إنه لو ترك الصلاة مثلاً بترك بعض مقوماها فهو معاقب بعقابين: عقاب ترك الأداء، وعقاب ترك القضاء. فلو أفتى المجتهد بلزوم القضاء وقضى المكلف ارتفع العقاب الثاني، وكذا لو أفتى بالصحة المقتضية لعدم العقاب. أما ارتفاع العقاب الأول فلا وجه له.

لكن ربما يقال: إن العقاب فيما كان العمل موافقاً مع الأمارة مع جهل المكلف بها من العقاب بلا بيان، إذ للمكلف أن يعتذر أن الواقع غير واصل أصلاً، وما ليس بواصل لا يمكن العقاب عليه عقلاً، فإنه وإن تجرأ بعدم التعلم إلا أن الواقع غير الواصل لا يكون منجزاً حتى يصح عقاب من خالفه، فتدبر.

وأما الصورة الرابعة: ــ وهو ما خالف العمل الواقع ووافق الأمارة ــ فمع الاستناد إليها معذور بلا شبهة، وبدون الاستناد معاقب لأنه خالف الواقع من غير عذر ويأتي فيه الكلام المتقدم.

فتحصل من جميع ذلك عدم العقاب في قسمين من الأقسام الأربعة وهما: ما لو طابق العمل مع الواقع، خالف المجتهد أم لا، وكذا لا بطلان ولو خالف الواقع، فالبطلان قطعي طابق الأمارة أم

لا، وفي العقاب تفصيل، لأن العمل المخالف للواقع إما يطابق الأمارة أم لا، وعلى الأول فإما أن يكون مع الاستناد أم لا، وفي صورة عدم الاستناد كصورة عدم مطابقة الأمارة إما أن يكون الشخص قاصراً أم لا، فالصور خمسة، لا عقاب في صورة الاستناد وصور القصور، وفي غيرها العقاب على إشكال تقدم.

هذا بالنظر إلى الواقع، وأما بالنظر إلى الحكم الفعلي فاللازم الرجوع إلى المجتهد الفعلي فقط والأخذ بقوله، وأما الرجوع إلى المجتهد الذي كان يلزم عليه تقليده حين العمل فلا وجه له كما تقدم، إلا أن يقول قائل بالسببية وتقييد الواقع بمؤدى الأمارة والطريق، فإنه حينئذٍ يلزم عليه الرجوع إلى المجتهد السابق في صحة الأعمال السابقة، فالمدار في القضاء والإعادة هو ذاك، لأن الواقع بالنسبة إلى ذلك الزمان هو المجتهد الميت، فلا وجه للرجوع إلى الحي الفعلي أصلاً كما لا يخفى. ولكن من المعلوم مخالفة القول بالسببية لمبنى المخطئة.

وكيف كان فالحق ما تقدم، ويأتي مثل هذه الكلمات فيما لو خالف نظرية الشخص اجتهاداً في الزمان المتأخر لما عمله سابقاً، قاصراً أو مقصراً، ملتفتاً أو غير ملتفت حين العمل، فتأمل.

ثم: إن القوم كما حُكي عنهم قالوا بالملازمة ــ في المقصّر ــ بين البطلان والعقاب، والصحة وعدم العقاب، فكلما بطل العمل استحق العقاب، وكلما صح لم يستحق. إلا أن يقال بكون التعلّم واجباً

نفسياً، فيمكن الصحة مع وجود العقاب، لكنه على ترك التعلم لا على الواقع. أو يقال بحرمة التجري حتى في هذه الصورة، فإنه يصح ـــ لو طابق الواقع ـــ مع وجود العقاب ولكنه على التجري لا على الواقع.

وعلى كل حال، فقد استثني من هذا التلازم بين العقاب وعدم الصحة موردان:

الأول: الإخفات والقصر.

الثاني: الإتمام والجهر، فإنه تصح الصلاة وإن كان معاقباً.

وقد استشكل في معقولية ذلك بأنه يلزم التناقض تقريباً، إذ الصحة معناها موافقة المأمور به، ومعها لا وجه للعقاب أصلاً، كما لا يخفى.

وأجيب عنه بوجوه:

الأول: إن الصحة هنا ليست بمعنى موافقة المأمور به، بل بمعنى استيفاء الملاك أو قدر منه لا يمكن استيفاء الباقي بعده. وقد يمثّل ذلك بمثال عرفي، وهو أنه لو كان المولى عطشانا مشرفاً على الهلاك، فأمر عبده بإسقائه الماء العذب، فأسقاه الماء الآجن فإنه يسقط التكليف، وإن كان معاقباً، فلا ملزم للإعادة لعدم الملاك، والعقاب إنما هو لعدم الاتيان بالمأمور به.

الثاني: إن التكليف بنحو الترتب، كأن يقول المولى: " ائت بالجهر فإن

عصيت فائت بالإخفات"، فالصحة للثاني والعقاب للأول، فتأمل.

الثالث: عدم تسليم العقاب رأساً، لأنه لا دليل عليه إلا استحسان عقلي أو إجماع مدعى، وكلاهما لا يصلحان لإثباته، والله العالم.

ثم لا يخفى أن مورد الاستثناء، لا يخص هذين المذكورين، بل هناك موارد كثيرة يصح العمل المخالف مع المأمور به، كما يظهر ذلك لمن راجع كتاب الحج.

(**مسألة ــ ١٧**): {المراد من الأعلم} الذي تقدم من المصنف (رحمه الله) وجماعة وجوب تقليده {من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة} عقليِّها ونقليِّها {وأكثر اطلاعاً لنظائرها} فإن للنظائر وأحكامها، دخلاً في فهم الحكم والاستنباط، وإن لم نقل بالقياس، إذ العلم بكثرة النظائر، يوجب العلم بكون هذا الفرع نظير هذا أم ذاك. مثلاً: كون الزكاة من باب الحق، يفرق فيه بين كونها مثل حق الجناية، أو حق الرهانة، أو حق الغرماء، في دين الميت، فإن المحيط بالفرق بين هذه الحقوق، بعد الإحاطة بفروع أحكام الزكاة، والآثار التي رتب الشارع لها عليها، يتمكن من استخراج سائر الفروع غير المنصوص عليها، وهكذا غير هذه المسألة كما لا يخفى.

{و} أن يكون أكثر اطلاعاً {للأخبار} الواردة في المسألة {وأجود فهماً للأخبار} وفي الغالب تحصل هذه الجودة بمزاولة العرف، وتطبيق الأحكام على الفهم العرفي، فربما يدعي من لا خبرة له بالأمور العرفية بانصراف اللفظ، والحال أن من زاول العرف يعرف عدم الانصراف وبدويته، ولهذا ترى أن الفقهاء المعاصرين يستحسنون مشرب الفقيه الهمداني (رحمه الله) في مصباحه لكثرة تطبيقه المطالب على العرف.

{والحاصل أن يكون أجود استنباطاً} وتفصيل الكلام في المقام أنه قد اختلف في تعقل الأعلم بالنسبة إلى الأحكام وعدمه، وعلى تقدير التعقل فقد اختلف في معياره أيضاً، فنقول:

أما المقام الأول: فربما يتخيل عدم إمكان فرض الأعلم، لأن المجتهد عبارة عمن له ملكة الاستنباط لجميع الأحكام، وهذا هو ملاك التقليد فقط، فأمره دائر بين الوجود والعدم، إذ الملكة إما موجودة أو لا، ولا معنى لكثرة وجود الملكة وقلّتها. والجواب: إن الملكة مما تقبل الشدة والضعف، فإن حالها حال الألوان الخارجية، فكما أنها تقبل الشدة والضعف كذلك هذه، ولهذا قد يعبر عنها باللون النفساني، وذلك كالشجاعة والعدالة وغيرهما من سائر الملكات، فإنه قد تشتد ملكة العدالة مثلاً إلى حيث العصمة، حتى لو أعطي الأقاليم السبع بما فيها لأن يأخذ جُلب شعير من فم نملة لم يفعل[1] وقد تضعف حتى تكون تخالف الشرع بإصرار صديق ونحوه، وكذا الشجاع قد يقابل ألف فارس، كما في الستين من المسلمين الذين قابلوا ستين ألفاً من الكفار، وقد يقابل نفرين، وهذا واضح لا خفاء فيه.

وأما المقام الثاني: فنقول: الظاهر أن الأعلمية عبارة عن قوة الملكة وشدتها، وما ذكره المصنف وغيره من عللها أو معلولاتها، لا

(١) وهو مضمون كلام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) فراجع نهج البلاغة: ص٤٢٦ السطر الأخير.

حقيقتها، إذ كثرة الاطلاع وجودة الفهم سببان لقوة الملكة، وحسن الاستنباط متفرع عليها.

إن قلت: لا مدخلية لحسن الاستنباط، بل اللازم الاستخراج الفعلي، إذ مجرد حسن استنباطه لا يكفي للتقليد.

قلت: من البديهي لزوم فعلية الاستخراج، بمعنى لزوم عرفانه الحكم فعلاً أو عند الاحتياج، وإلا كان من تقليد الجاهل.

نعم ربما يقال: إن اللازم في التقليد هو تقليد الأدق، فربما يلاحظ الأقوى ملكة المسألة في زمان قصير، ويستبد برأيه بلا مراجعة كلام العلماء اعتماداً على حسن نظره، وغير الأقوى ملكة يلاحظ جميع جهات المسألة في زمان طويل مع مراجعة كلمات الأعلام.

وفيه: إن الكلام الآن في الموضوع ــ أعني تشخيص الأعلم ــ لا الحكم ــ أعني وجوب تقليده ــ ولا مانع من تقدم غير الأعلم على الأعلم لجهة أخرى، كما يقال في مسألة تعارض الأورع والأعلم.

ثم إن بين القوة والملكة عموماً مطلقاً، إذ الملكة ــ كما قرر في محلها ــ هي القوة القريبة المشرفة على الفعل، بحيث ليس لها حالة انتظارية إلا الالتفات، ويشكل زوالها بسهولة، بخلاف القوة، فإنها أعم منها ومن مجرد الاستعداد البعيد عن الفعل.

{والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط} نعم لا يلزم أن

يكون أهل الخبرة مجتهداً فعلياً، إذ أهل الخبرة عبارة عمن يميز، ومن المعلوم عدم لزوم الاجتهاد في التمييز، وسيأتي تفصيل الكلام في هذا الباب إن شاء الله.

(**مسألة ــ ١٨**): {الأحوط عدم تقليد المفضول} مطلقاً {حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل} والظاهر أن مستند ذلك إطلاق دليل عدم جواز تقليد غير الأعلم من الأدلة السابقة، فإنها تشمل مورد الوفاق والخلاف.

ولكن فيه: عدم تمامية المبنى ــ أعني تعين تقليد الأعلم ــ كما تقدم، مع أن ذلك إنما يتم، لو عمل بفتوى المفضول بشرط لا، بأن يقلد المفضول في المسألة فقط، أما لو قلده بشرط شيء، أعني استند إليهما معاً ــ كان كافياً وكان ذلك بمنزلة الأخبار المتعددة في المسألة، فإنه كما يجوز الاستناد إلى بعضها يجوز الاستناد إلى جميعها.

اللهم إلا أن يقال: على فرض عدم حجية قول المفضول لا يصح الاستناد إليه ولو كان بشرط شيء، وكذلك الأخبار، فإنه لو كان هناك خبر لا يصح الاستناد إليه كان ضمه إلى خبر يصح الاستناد إليه مثل ضم الحجر إلى الإنسان، وربما يمنع شمول أدلة وجوب تقليد الأعلم ــ على فرض تماميتها ــ لصورة الموافقة، فتأمل.

(مسألة ــ ١٩): لا يجوز تقليد غير المجتهد وإن كان من أهل العلم، كما أنه يجب على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم.

(مسألة ــ ١٩): {لا يجوز تقليد غير المجتهد} فيما ليس مجتهداً فيه {وإن كان من أهل العلم} والفضل، وذلك لعدم الدليل على جواز تقليد غير المجتهد، حتى لو كان مشكوك الاجتهاد أو مظنونه، إذ الظن لا يغني من الحق شيئاً، وعلى ذلك انعقد الإجماع ــ كما قيل ــ.

وكيف كان، فعدم حجية قوله، مما تطابق عليه العقل والنقل، مع قطع النظر عن عدم شمول أدلة الحجة له الكافي في عدم صحة التقليد.

هذا كله في غير المتجزي، وأما المتجزي فسيأتي الكلام فيه، ولهذا قيدنا المسألة بقولنا: فيما ليس مجتهداً فيه.

وحال شرائط المقلد الأُخر، حال الاجتهاد في عدم جواز تقليد فاقدها: أما بالنسبة إلى عمل نفسه فيفرق بين الشرائط، مثلا: لو لم يكن مجتهداً لم يجز حتى لنفسه العمل بغير تقليد ، أما لو كان مجتهداً غير عادل جاز لنفسه أن يعمل بنظره.

{كما أنه يجب على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم} والفضل، ولو لم يكن عادلاً مع الاجتهاد لم يجز له التقليد، بل يعمل حسب رأيه وإن لم يجز لغيره تقليده، كما سيأتي في شرائط المرجع.

ولا يخفى أن وجوب تقليد غير المجتهد مختص بما إذا لم يكن محتاطاً، إما إذا كان محتاطا فلا، كما تقدم.

(مسألة ــ ٢٠): يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني، كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخص، وكذا يعرف بشهادة عدلين من أهل الخبرة.

(**مسألة ــ ٢٠**): {يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني، كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة} والعلم {وعلم باجتهاد شخص} للمعاشرة الموجبة لذلك، فإن الملكة كسائر الصفات النفسية تكشف عن آثارها، مثل الشجاعة والعدالة والجبن وغيرها.

{وكذا يعرف بشهادة عدلين من أهل الخبرة} وتحقيق المقام بالتكلم في أطراف ثلاثه:

الأول: في حجية شهادة البينة عاماً وخاصاً.

الثاني: في لزوم التعدد فيها.

الثالث: في لزوم كون البينة من أهل الخبرة ــ في مثل المقام ــ فنقول:

أما الطرف الأول: وهو حجية البينة مطلقاً، فلأمور:

الأول: الإجماع المدعى، بأن الشارع جعل البينة حجة مطلقاً في جميع الأمور.

إن قلت: المحكي عن الشيخ، والكاتب، والقاضي، المخالفة في بعض صغريات المسألة.

قلت: خلافهم غير مضر، بعد العلم باستناد الخلاف إلى أمور

لا يصلح الاستناد إليها، كما سيأتي عن قريب إن شاء الله تعالى في مسألة طريق ثبوت النجاسة والطهارة.

الثاني: بناء العقلاء على الأخذ بقول البينة في جميع أمورهم، ولم يردع عنه الشارع بل أمضاها بما سيأتي.

إن قلت: البينة قد تورث العلم ولا كلام لنافيه، إذ العلم حجة بنفسه وإن حصل عن قول من لا يصح الاعتماد على قوله، وقد لا تورثه وحينئذ فحجيته لبناء العقلاء مشكل، إذ الآيات والأخبار الناهية عن العمل بالظن تشمل المقام.

قلت: الأدلة الناهية عن العمل على الظن، منصرفة عن مثل هذه الأمور العقلائية، بل ناظرة إلى اتباع الظن في أصول الدين أو إلى الظنون غير العقلائية.

وكيف كان فلا تصلح واردة على بناء العقلاء المسلّم، اللهم إلا أن يقال: بعدم بناء العقلاء مطلقاً، بل إنما هو فيما أوجب الوثوق، والكلام الآن في الأعم منه، فتدبر.

الثالث: الروايات الواردة في المقام عموماً أو خصوصاً، وبعض الآيات الواردة في المقامات الخاصة كما سيأتي.

وأما الطرف الثاني: وهو لزوم التعدد فيها، فنقول: الظاهر كفاية الواحد إلا ما خرج بالدليل، وذلك لعدم الردع بعد استقرار طريقة

العقلاء، ويشهد له بعض الأخبار الواردة في الأبواب المتفرقة، مثل ما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال فيه: «إن الوكيل إذا وكل، ثم قام عن المجلس فأمره ماض أبداً، والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه، أو يشافهه بالعزل عن الوكالة»[1].

وخبر إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) على ثبوت الوصية بخبر الثقة، قال: سألته عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضاً فقال لي: إن حدث بي حدث، فاعط فلاناً عشرين ديناراً واعط أخي بقية الدنانير، فمات ولم أشهد موته، فأتاني رجل مسلم صادق فقال لي: إنه أمرني أن أقول لك انظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها الى أخي فتصدق منها بعشرة دنانير اقسمها في المسلمين ـــ ولم يعلم أخوه أن عندي شيئاً ـــ فقال: «أرى أن تصدق منها بعشرة دنانير»[2]، انتهى.

وعن حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يشتري الأمة من رجل فيقول: إني لم أطأها فقال: «إن وثق به فلا بأس أن يأتيها»[3].

---

(١) الوسائل: ج١٣ ص٢٨٦ الباب ٢ من أبواب أحكام الوكالة ح١.

(٢) الوسائل: ج١٣ ص٤٨٢ الباب ٩٧ من أبواب الوصايا ح١.

(٣) الوسائل: ج١٤ ص٥٠٣ الباب ٦ من أبواب نكاح العبيد ح١.

وعن سماعة قال: سألته عن رجل تزوج جارية أو تمتع بها فحدثه رجل ثقة، أو غير ثقة فقال: إن هذه امرأتي وليست لي بينة. فقال: «إن كان ثقة فلا يقربها، وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه»[1].

وعن ذريح قال أبو عبد الله (عليه السلام): «صلّ الجمعة بأذان هؤلاء، فإنهم أشد شيء مواظبة على الوقت»[2] ــ إلى غير ذلك ــ مضافاً إلى الآيات الواردة في باب الشهادة الصادقة على الواحد.

قال في العناوين بعد نقل جملة من آيات الشهادة: [بل الظاهر من هذه الآيات عموم حجية الشهادة، وهي تصدق على العدلين قطعاً، وعلى الواحد أيضاً بمقتضى العرف واللغة][3].

ومما يدل على كفاية الواحد في غير ما نص على خروجه أدلة حجية خبر الواحد بأسرها، ومن المستبعد جداً، بل المحال عادةً، قبول قول العدل الواحد في الحكم الإلهي الكلي الذي تترتب عليه إباحة الفروج والدماء والأموال أو تحريمها وعدم قبوله في الموضوع الشخصي، وهذا وإن لم يصلح دليلاً لما قلنا ولكنه يصلح شاهداً ومؤيداً.

لا يقال: فكيف تحكمون في باب الشهادة بلزوم التعدد مع أنه

(١) الوسائل: ج١٤ ص٢٢٦ الباب ٢٣ من أبواب عقد النكاح ح٢.

(٢) الوسائل: ج٤ ص٦١٨ الباب ٣ من أبواب الأذان والإقامة ح١.

(٣) العناوين: ص٣٧٩ س٢٥، العنوان ٨١.

يأتي فيه هذا الاستبعاد المذكور، فكيف يرتب الشارع الحكم على قول الثقة ولا يرتب الموضوع عليه، مع أن الحكم أشد من الموضوع الشخصي كما ذكرتم؟

لأنا نقول: حيث إن الدعوى مظنة التهمة بل الترافع تقابل دعويين لابد وأن يؤكد المدعي جانبه بالإشهاد، والمتعدد أقرب إلى التأكد، بخلاف باب الخبر، لعدم مظنة وتهمة وتقابل فيه، بالإضافة إلى توفر الدواعي في باب الشهادات لغمط الحقوق، وأكل أموال الناس بالباطل، فالاتقان فيها مطلوب بخلاف باب الخبر، فتأمل.

وكيف كان فصرف النظر عن بناء العقلاء المستمر بما لا يصلح للردع في غاية الإشكال، ولذا توقف جمع من الفقهاء، بل حكموا بترجيح قبول الواحد في بعض الموارد، كما يظهر ذلك للمتتبع.

وأما من قال بلزوم التعدد مطلقاً فقد استُدل لهم بأمور:

الأول: الأصل خرج من المتيقن.

وفيه: إن الأصل منقطع بما ذكر من بناء العقلاء وإطلاق أدلة حجية خبر الواحد.

الثاني: الإجماع المدعي في كلام بعض، قال في العناوين بعد

العبارة المتقدمة ما لفظه: [إلا أن الإجماع قام على اعتبار التعدد في الشهادة](1).

وفيه: مع أن الإجماع المنقول غير مقبول، وأن المحتمل استناده إلى ما ادعى من الاستقراء الحاكم باعتبار شهادة الشاهدين فليس بحجة، وأن الإجماع إنما هو في الشهادة في باب الشهادات، ولا كلام لنا فيه وإنما الكلام في غير باب الترافع ونحوه، مخالفة جمع من الأعلام في الموارد الخاصة مما يكشف عن عدم تسليمهم الإجماع.

قال في العناوين: [وأما حجية العدل الواحد ففيما دل عليه الدليل بالخصوص كعزل الوكيل بخبر الواحد ونحو ذلك لا بحث، كما لو دل الدليل فيه على اعتبار التعدد، وأما في موارد الشك فربما تردد فيه الأصحاب كما اتفق ذلك من الشهيد الثاني (رحمه الله) غالباً حيث يقول: وفي قبول خبر الواحد وجه](2)، انتهى.

وقال الفقيه الهمداني (رحمه الله) في مصباحه في باب ما تثبت به النجاسة ما لفظه: [وهل تثبت النجاسة بإخبار عدل واحد أم لا؟ قولان، حكي عن المشهور العدم، وحكي عن بعض القول بالثبوت، وهذا هو الأقوى](3)، انتهى، وكذا عبارة غيره.

---

(١) العناوين: ص٣٧٩ س٢٦، العنوان ٨١.

(٢) العناوين: ص٣٨٠ س٧، العنوان ٨١.

(٣) مصباح الفقيه: الجزء الأخير من كتاب الطهارة ص٩٥ س٢٠.

الثالث: الأخبار الخاصة الدالة على المطلب عموماً أو خصوصاً:

فمن الأول: ما عن الكليني، والشيخ، بسنديهما عن الصادق (عليه السلام) قال: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة»[1].

ومن الثاني: ما عنهما أيضاً عن الصادق (عليه السلام) في الجبن قال: «كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك أن فيه ميتة»[2].

وفيه: أما الأخبار العامة ـــ ومنها ما ذكر ـــ فلا دلالة فيها على لزوم قيام شاهدين، إذ ليس في الرواية إلا لفظة البينة، وهي عبارة عن الحجّة وليس فيها لزوم كونها اثنين: ودعوى تبادر الاثنين من لفظ البينة فبضميمة أصالة عدم النقل يتم المطلوب، وأنه كان المراد

---

(١) الكافي: ج٥ ص٣١٣ كتاب المعيشة باب النوادر ح٢.

(٢) الكافي: ج٦ ص٣٣٩ كتاب الأطعمة باب الجبن ح٢.

من البينة في زمان صدور الرواية أيضاً ذلك، غير مسموعة، فإن البينة في اللغة ــــ حسب ما تصفحنا ـــ عبارة عن الحجة مطلقاً، فكيف يمكن دعوى أصالة عدم النقل، مع أن التبادر مطلقاً ممنوع، بل إنما هو في عرف الفقهاء لا عرف العرب كما لا يخفى على من راجعهم، ويدل على ذلك لفظة البينة الواقعة في القرآن فإنها بمعنى الحجة كما لا يخفى.

إن قلت: فما معنى التقابل بين الاستبانة وقيام البينة؟

قلت: الاستبانة الظهور، بمعنى الاطمئنان، والبينة قيام الحجة، بمعنى أن الأشياء كلها حلال إلا أن تعلم وتطمئن بحرمتها أو تقوم حجة شرعية على الحرمة.

وأما الأخبار الخاصة ـــ ومنها ما ذكر ـــ فلا تشهد على المطلوب، بل هي كبعض الأخبار الدالة على كفاية الواحد في بعض الموارد، مضافاً إلى أن في خبر الجبن إشكالا من جهة أخرى، وهي أن الأنفحة من الميتة طاهر حلال كما سيأتي في بحث المستثنيات من الميتة، فلعل الحكم بذلك للتشديد في هذا الأمر، خلافاً للعامة القائلين بحرمة مثل الأنفحة، لكونها من الميتة، فالإمام (عليه السلام) أراد أن يضيق الدائرة، لا لأن قيام الشاهدين موجب لتحريمه، بل لضيق مجال الإشكال حتى أنه لو قام شاهد واحد قال الشيعي: إنه لم يقم عليه شاهدان، فتأمل.

وكيف كان فلم نجد في المسألة ما تطمئن إليه النفس.

نعم: في كثير من الأخبار المذكورة في كتاب الوسائل وغيره، في باب القضاء والشهادات، التصريح بلزوم الشاهدين، أو شاهد ويمين، أو شاهد وامرأتين، في كثير من الأحكام، ولكن لا يمكن الاعتماد عليها في الحكم الكلي، لأنها استقراء ناقص لا يفيد علماً ولا عملاً.

وبذلك كله تبين لك كفاية الشاهد الواحد فيما نحن فيه مستنداً إلى السيرة والإطلاق.

تتمة

لا بأس بالاشارة الى ما ذكر في الرياض، في بيان لزوم تعدد الشاهد مطلقاً، قال ما لفظه: [اعلم أن الأصل في الشهادة رجلان بحكم الاستقراء والأصل في الجملة وظاهر الآيات المأمور فيها باستشهاد رجلين وذَوَيْ عَدْلٍ، فإن الاقتصار عليهما في الذكر في معرض الإرشاد يدل على الاقتصار في الحكم، وحينئذ فلا تقبل الواحد مطلقاً إلا ما قيل في هلال رمضان][1]، انتهى.

وأنت خبير بأن الاستقراء غير صحيح، كيف وشهادة أربعة

(١) الرياض: ج٢ ص٤٤١ س١٦.

رجال ورجل ويمين، ورجل وامرأتين، ورجل واحد وامرأة واحدة، وامرأتان فقط إلى غير ذلك مقبولة في كثير من الموارد، مع أن الاستقراء لو كان كلياً لما أفاد إلا الظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً، والقول بالقطع بالمناط عهدته على مدعيه، وأما الأصل فهو مع عدم جريانه في كل مورد يرد عليه بناء العقلاء والإطلاق المتقدمان. وأما ظاهر الآيات فليس إلا بعض جزئيات الاستقراء. فذكره في مقابله غير سديد، وليس في الآيات ما هو في صدد بيان الحكم الكلي، والله العالم.

ثم: إنه هل تعتبر عدالة الشاهد أم يكفي كونه موثقاً؟ الظاهر كفاية الوثوق، لبناء العقلاء على الاكتفاء بخبره، و لم يردع عنه الشارع.

قال الفقيه الهمداني (رحمه الله) في مصباحه في باب ثبوت النجاسة بخبر العدل ما لفظه: [بل الأظهر عدم اشتراط العدالة المصطلحة، وكفاية كون المخبر ثقة مأموناً محترزاً عن الكذب، لاستقرار سيرة العقلاء على الاعتماد على أخبار الثقات في الحسيات التي لا يتطرق فيها احتمال الخطأ احتمالاً يعتد به لديهم مما يتعلق بمعاشهم ومعادهم، وليست حجية خبر الثقة لدى العقلاء إلا كحجية ظواهر الألفاظ، ومن هنا استقرت سيرة المتشرعة على أخذ معالم دينهم من الثقات، و لم يثبت من الشارع ردعهم عن ذلك بل

ثبت تقريرهم على ذلك كما تقرر ذلك في الأصول عند البحث عن حجية خبر الواحد. ثم استشهد (رحمه الله) بروايتي الوكيل والوصية [1] المتقدمتين][2]، انتهى.

أقول: ومنها تقريره (عليه السلام) لقول الراوي: أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟[3]. ومنها ما في الوسائل في كتاب الشهادات عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث «فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه»[4]. ومنها فيه أيضاً عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن العلاء بن سيابة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شهادة من يلعب بالحمام؟ قال: «لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق»[5]. ومنها فيه أيضاً عن الصادق (عليه السلام) في رواية علقمة الطويلة حين سأله عن ميزان قبول الشهادة؟ قال (عليه السلام): «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه

---

(١) تقدم ذكرهما في ص١٦٣ من هذا الكتاب.

(٢) مصباح الفقيه: ج١ الجزء الأخير من كتاب الطهارة ص٩٥.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص١٠٧ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٣٣.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٠ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح٣.

(٥) الوسائل: ج١٨ ص٢٩١ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح٦.

مذنباً»[1]، إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة بهذه المضامين.

وأما الأخبار التي ظاهرها اشتراط العدالة، فالأقوى في النظر أن المراد منها الوثوق، كما يشهد لذلك خبر علقمة وغيرها.

قال صاحب الوسائل ما لفظه: [والذي يفهم من الأحاديث الكثيرة عدم وجوب التفحص وإن الأصل العدالة، لكن بعد ظهور المواظبة على الصلوات وعدم ظهور الفسق]، انتهى.

ولتفصيل الكلام في هذا المقام محل آخر، والله العالم.

وأما الطرف الثالث: وهو لزوم كون البينة من أهل الخبرة في مثل المقام ــ أي مقام الشهادة على الاجتهاد ونحوه ــ فنقول: إن طريق ثبوت الاجتهاد كسائر الموضوعات، وهي على قسمين:

الأول: ما لا يحتاج إلى إعمال النظر كالشهادة بالنجاسة والطهارة والملك والوقف ونحوها، ويكفي في هذا القسم مطلق البينة لعموم أدلة البينة.

الثاني: ما يحتاج إلى إعمال النظر كالشهادة بالاجتهاد والعدالة والأعلمية، فإنه لا يمكن معرفة هذه الأمور إلا لمن كان من أهل الخبرة، لأنها أمور باطنية لا تعرف إلا بآثارها، ولا يعرف الآثار،

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٢ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح١٣.

إلا من له حظ في العلم وافر ومعاشرة، أو له دراية بالواجبات وغيرها مع المعاشرة أيضاً، وإلا فكيف يمكن الشهادة بالاجتهاد لمن ليس من أهل العلم، أو الشهادة بالعدالة لمن لا يعرف ما معناها.

إن قلت: دليل حجية البينة مطلق، فلا وجه لتقييدها بأهل الخبرة، بل لو شهد عامي ثقة باجتهاد شخص كان حجة.

قلت: دليل حجية البينة إما بناء العقلاء وليس إلا فيما كان الشاهد أهل الخبرة في الأمور المحتاجة إلى النظر، فهل يقبل العقلاء ممن ليس من أهل خبرة الأجناس، قوله في قيمتها وأنها في معرض الترقي أو التترل، وأما أدلة حجية قول الثقة فليس لها إطلاق من هذا الحيث، إذ الحجج كما يقولون: ليست إلا إمضائيات، ولا تعبّد في البين، وحيث إن بناء العقلاء على حجية قول أهل الخبرة فقط في مثل هذه الموضوعات فالممضي ليس إلا ذلك، إذ بناؤهم في الحجية إنما هو في مورد غلبة الإصابة الموجبة للظن النوعي، ومن المعلوم عدم غلبة الإصابة في غير أهل الخبرة. ونظير ما نحن فيه عدم قبولهم خبر من غلب عليه السهو والنسيان، مع إطلاق ادلة حجية خبر الثقة.

والحاصل أن الشارع إنما أمضى الطريقة العقلائية، والعقلاء ليس بناؤهم على الأخذ بقول غير أهل الخبرة.

وفيه تأمّل، إذ دليل حجية البينة ليس منحصراً في بناء العقلاء،

وخبر حجية الثقة، وإلا لم يكن يحتاج إلى التعدد، فإن عموم حجية البينة مما لا ريب فيه في الجملة، فتأمل.

مضافاً إلى أنه لا مانع من القول بإطلاق حجية خبر الثقة، ولو لم يكن من أهل الخبرة، فإن الوثوق أو العدالة يمنع عن التكلم والشهادة بلا مدرك، فالشاهد يشهد حسب علمه أو ما هو بمنزلة العلم لديه، سواء كان من أهل الخبرة أم لا.

والقول بأنه يتكلم عن مدرك يعرفه هو مدركاً ويمكن عدم مدركيته لدينا لو عرفناه، مردود بأن أهل الخبرة أيضاً كذلك.

والحاصل أن الوثوق بعدم التخرص في القول يكفي في قبول الشهادة وإن لم يكن من أهل الخبرة، إذ من المعلوم أن الموثق العامي لا يتكلم إلا اعتماداً على قول من يكفي الاعتماد عليه في نظره، وهذا كاف. مضافاً إلى أن كون الحجج من باب الإمضاء غير تام، إذ بين الحجج وبين بناء العقلاء عموم من وجه كما لا يخفى.

بل نقول: إن بناء العقلاء أيضاً على قبول قول الموثق ولو لم يكن من أهل الخبرة حتى فيما يحتاج معرفته إلى خبرة، ألا ترى أن العقلاء يقبلون قول من يثقون به في كافة الأمور إذا علموا أنه يتكلم عن مشاهدة نفسية أو اعتماد على من يجوز الإعتماد عليه، فتأمل.

ثم: إن بعضهم زاد قيداً آخر، وهو عدم كون الثقة حسن الظن سريع القبول، فينقسم الأخبار إلى أربعة: لأن المخبر إما أهل

خبرة، أم لا، وعلى كلا التقديرين إما أن يكون سريع القبول، أم لا، فالقدر المتيقن هو ما لو كان أهل خبرة غير سريع القبول، أما الصور الأخرى فلا.

أقول: إن سرعة القبول وغلبة السهو والنسيان في هذا الباب وباب خبر الواحد إن صار بحد ينصرف عنه إطلاق أدلة حجية خبر الثقة فهو وإلا فلا.

وبهذا كله تبين الإشكال في لزوم التعدد والعدالة وكونه من أهل الخبرة، واحتمال أن يكفي في ثبوت الاجتهاد شخص واحد ثقة. هذا ما يقتضيه بادئ النظر وإن كان بعدُ في ذلك تأمل، ولعل المتتبع يجد ما يفيده اشتراط جميع الشروط الثلاثة، والله العالم.

ثم: إنه ربما ينقل عن بعض، القول بعدم كفاية العدلين من أهل الخبرة في هذا الباب، ووجهه ــ على ما قيل وإن لم نتحقق قائله ــ أن الشهادة إنما تصح في الأمور المحسوسة، لقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لمن أراه الشمس: «على مثلها، فاشهد»[1] وبعض الأخبار الأخر، مع أن الشهادة بمعنى الحضور، فاللازم كون المشهود عليه محسوساً. وحيث إن الاجتهاد ونحوه من قبيل الملكة وهي غير

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٠ الباب ٢٠ من أبواب الشهادات ح٣.

محسوسة فلا تصح فيه الشهادة، فلا تشمله الأدلة المختصة بالمحسوسات.

وفيه: عدم اختصاص الأدلة بالمحسوس بالمعنى المذكور، بل أعم منه ومما تكون آثاره محسوسة كجميع الملكات، وهذا بديهي، فالشبهة في مقابل البديهة كما لا يخفى.

هذا بعض الكلام في المقام، وتفصيله موكول إلى باب الشهادة ونحوها.

ثم إن المصنف (رحمه الله) اشترط قبول شهادة العدلين في المقام بقوله: {إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد} فيسقطان كما هو مقتضى تعارض الطرق على القول بالطريقية لا السببية، والأخذ بالمرجح ثم التخيير مختص بباب الخبر الخارج عن أصالة السقوط بالأخبار العلاجية.

والحق إعمال المرجحات العقلائية في المقام، لما تقدم من أن تعارض الطرق لا يقتضي سقوطها، بل إعمال المرجح العقلائي، ولو لم يكن فالتخيير في ظرف عدم طريق متيقن آخر، ألا ترى أنه لو كان مضطراً إلى الطبيب فتعارض الثقات أخذ بالمرجح ثم تخير، وهكذا لو كان مضطراً إلى سلوك طريق فتعارض المخبرون، هذا يعين طريقاً والآخر يعين غيره، أخذ بالمرجح ثم تخير، وهكذا أمثال ذلك، ففي

المقام لو كان إحدى البينتين أكثر عدداً أخذ به.

والقول بعدم الاعتبار بكثرة العدد مخدوش، بما تقدم من أنه طريق عقلائي. ويؤيد ذلك بعض الأخبار الواردة في بعض فروع الدعوى، كالصحيح: «إن علياً (عليه السلام) أتاه قوم يختصمون في بغلة، فقامت البينة لهؤلاء أنهم أنتجوها على مذودهم ولم يبيعوا ولم يهبوا ــ وقامت البينة لهؤلاء بمثل ذلك ــ فقضى (عليه السلام) بها لأكثرهم بينة واستحلفهم»[1]، الخبر. ومثل هذا الخبر بعض الأخبار الأخر، والعمدة في المسألة هو بناء العقلاء من غير ردع، وقد أفتى المصنف (رحمه الله) في الجزء الثاني من العروة الوثقى في باب تعارض البينتين في المسألة الثانية، قال ما لفظه: [ثم الظاهر أن الأدلة الدالة على حجية البينة شاملة لصورة التعارض، فالبينتان حجتان متعارضتان، لا أنهما تتساقطان بالمعارضة، كما أن أدلة حجية خبر الواحد كذلك شاملة لصورة التعارض، بل الظاهر من الأخبار المذكورة أيضا عدم التساقط. كيف وإلا لم يكن وجه للترجيح بالأعدلية أو الأكثرية ولا للقرعة، وإذا كان الأمر كذلك فمقتضى القاعدة الرجوع إلى المرجحات المنصوصة... بل والرجوع إلى سائر المرجحات كما هو الأقوى في

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٨١ الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم ح١، والكافي: ج٧ ص٤١٨ ح١ مع اختلاف بسيط.

الأخبار المتعارضة][1]، إلى آخره.

وهل يقدم الأعدل بينة على الأكثر، أو بالعكس، وبعده فهل هنا مجال للقرعة أم لا؟ فيه تأمل، والقول بلزوم العمل بها في كل مقام يلزم تأسيس فقه جديد غير خال عن الإشكال، كما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى مفصلاً.

ثم في كفاية شهادة النساء وولد الزنا والطفل والأعمى ونحو ذلك كلام لا يسعه المقام.

{وكذا يعرف} اجتهاد المجتهد {بالشياع المفيد للعلم} وهذا ليس قسيماً للطريق الأول ــ أعني العلم ــ بل هو من أسبابه ، وإنما خصه بالذكر لحصول العلم منه غالباً.

إن قلت: بناء العقلاء على الأخذ بالخبر الشائع مطلقاً.

قلت: ممنوع بل إذا حصل العلم العادي ــ أعني الاطمئنان ــ و لم يقم دليل شرعي على حجيته مطلقاً، فهو داخل تحت عموم حرمة العمل بالظن، إلا إذا كان فيهم ثقة تشمله أدلة حجية خبر الواحد، فيكون داخلاً في الطريق الثاني.

والحاصل أن الشياع بما هو شياع ليس بحجة إلا في موارد خاصة، كالنسب، والملك، والوقف، والزوجية، والولاء،

(١) العروة الوثقى: ج٢ ص١٥١.

والعتق، والرق، والعدالة، على اختلاف في بعضها، مع أن في كون الشياع في تلك الموارد حجة مطلقاً، وفيه خلاف: فبعضهم قال بحجيته في ما أورث العلم القطعي، وقال آخرون بكفاية الظن المتآخم، وقال ثالث: بكفاية مطلق الظن. وإن كان لا يبعد القول بحجية الشياع مطلقاً وإن لم يورث علما ولا ظناً، "لقصة اسماعيل بن الصادق"[1] (عليه السلام)، وإن ذلك داخل في الاستبانة العرفية، فيشمله قوله (عليه السلام): «حتى يستبين»[2] إلى آخره، وسيأتي لهذا مزيد توضيح في باب الزكاة والقضاء إن شاء الله تعالى.

ثم إن التواتر بشرائطه أيضاً طريق إلى الاجتهاد، والفرق بينه وبين الشياع واضح، فإن التواتر عبارة عن إخبار جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، والشياع أعم منه، فكل متواتر شائع، ولا عكس، فتدبر.

{وكذا الأعلمية تعرف بالعلم} الوجداني {أو البينة الغير المعارضة} لا يخفى أن إدخال اللام على كلمة (الغير) في مثل هذه المواضع غير صحيح، وتفصيله موكول إلى كتب الأدب، وقد

(١) الوسائل: ج١٣ ص٢٣٠ الباب٦ من أبواب احكام الوديعة ح١.

(٢) الوسائل: ج١٢ ص٦٠ الباب٤ من أبواب ما يكتسب به ح٤.

تعرض لذلك مفصلاً كليات أبي البقاء فراجع.

{أو الشياع المفيد للعلم} والكلام فيه كالكلام في الاجتهاد طابق النعل بالنعل، فلا نطيل الكلام بإعادته.

ثم: إن بعض المعاصرين، ذهب إلى حجية خبر الثقة، المخبر عن الاجتهاد بوجه آخر غير شمول أدلة الحجية للموضوعات، وغير بناء العقلاء. وتوضيحه أن أخبار الثقة حجة في الحكم الفرعي الكلي، وهو أعم من أن يكون الحكم الكلي مدلولاً مطابقياً أو التزامياً، فالمطابقي كأن يقول بحرمة كذا أو وجوب كذا، والالتزامي كأن يخبر عن موضوع خارجي يستلزم الحكم الفرعي الكلي، كما في ما نحن فيه، فإن الإخبار عن الاجتهاد إخبار عن الحكم الكلي الذي يؤدي إليه نظر المجتهد، إذ الإخبار عن الملزوم إخبار عن اللازم. مثلاً: لو قامت البنية على السرقة كان إخباراً عن حرمة التصرف فيها.

وعلى هذا فيفصّل في الموضوعات بين ما كانت مستلزمة للحكم الكلي فقول الثقة حجة فيها، لشمول أدلة الحجية لها بلا مخصص، وبين ما كانت غير مستلزمة للحكم الكلي كالجزئيات فلا يقبل فيه قول الثقة إلا إذا كان معه غيره، أي تمت شرائط البينة.

فتحصل أن الإخبار عن الاجتهاد ليس حجة، من جهة أنه

إخبار عن الموضوع، بل هو حجة من جهة ملازمته مع الحكم الكلي.

ولا يخفى ما في هذا الكلام، إذ المدلول الالتزامي إنما يتبع المدلول المطابقي، فلو كان هناك مدلول مطابقي علماً أو علمياً، ترتب عليه المدلول الالتزامي، لما ثبت من حجية الطرق بالنسبة إلى اللازم والملزوم والملازم، وأما لو لم يثبت المدلول المطابقي، لا علماً ولا علمياً، فكيف يمكن ثبوت المدلول الالتزامي، ففي المقام إنْ ثبت الاجتهاد إما علماً أو علمياً، ترتب عليه الحكم، أما في مفروض الكلام فالاجتهاد غير ثابت لا علماً لعدم العلم به، ولا علمياً لفرض عدم حجية قول الثقة بالنسبة إلى الموضوع، فكيف يمكن مع عدم ثبوت الاجتهاد إثبات لازمه عليه؟

إلاّ أن يقال: إن الإخبار بالاجتهاد منحل إلى أمرين:

الأول: الإخبار بأن هذا مجتهد وليس حجة.

والثاني: الإخبار بأن ما يقوله حكم إلهي، فيترك إخباره الأول ويأخذ بالثاني. وهذا تمحل واضح، فالأقوى ما تقدم من شمول أدلة حجية قول الثقة للموضوعات ومنها الاجتهاد، وقد تقدم أنه لا وارد عليها بالنسبة إلى الموضوعات حتى يرفع اليد عنها. نعم ربما يقال: بأنه لو قلنا بالحجية من باب بناء العقلاء فاللازم حصول الاطمئنان، فتأمل.

(مسألة ــ ٢١): إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما ولا البيّنة، فإن حصل الظن بأعلمية أحدهما تعين تقليده، بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية يقدّم، كما إذا علم أنهما إما متساويان أو هذا المعين أعلم، ولا يحتمل أعلمية الآخر، فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته.

(**مسألة ــ ٢١**): {إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما ولا} قامت {البينة} أو خبر الثقة على ما تقدم عليها {فإن حصل الظن بأعلمية أحدهما} المعين {تعين تقليده} لدوران الأمر بين التعبين والتخيير، وقد تقدم أن مع الدوران في باب الحجج يجب تقليد المعين، لأن الأصل عدم حجية غيره {بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية يقدم} على الآخر {كما إذا علم أنهما إما متساويان} في الفضيلة {أو هذا المعين أعلم ولا يحتمل أعلمية الآخر، فالأحوط} في صورة الاحتمال {تقديم من يحتمل أعلميته} لما تقدم من دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

وأما وجه الفرق، بين الصورة الأولى الحاكم فيه بوجوب تقليد المظنون بخلاف الثاني، مع أن الظن كالاحتمال في عدم الاعتبار شرعاً: أن الظن بالأعلمية رجحان عقلائي، فلو كان تقليد الأعلم من باب بناء العقلاء تعين لديهم المظنون الأعلمية، بخلاف الاحتمال فإنه لا يقطع باعتمادهم على الاحتمال.

هذا، ولكن تحقيق المقام يحتاج إلى بسط في الكلام فنقول:

الصور المحتملة في المقام أربع: لأنه إما أن يقطع بوجود الأعلم في البين إجمالا أو لا، وعلى كل تقدير فإما أن يظن بأعلمية أحدهما المعين أم لا، فالأولى أن يقطع بوجود الأعلم في البين، ويظن أنه زيد مثلاً، والثانية أن يقطع بوجود الأعلم في البين ثم يشك في أنه زيد أو عمرو، والثالثة أن يحتمل وجود الأعلم في البين ويظن أنه زيد مثلا على تقدير وجوده، والرابعة أن يحتمل وجود الأعلم في البين ويشك في أنه زيد أو عمرو.

وقول المصنف: «لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما»، يشمل الصورة الأولى والثالثة، وقوله: «بل لو كان في أحدهما» لم نعرف المراد منه، إذ الصورة الثانية لا تلائم مع قوله: «كما إذا علم أنهما إما متساويان» إلى آخره، والصورة الرابعة لا تلائم مع قوله: «ولا يحتمل أعلمية الآخر» اللهم إلا أن يريد من قوله: «لا يمكن» إلى آخر الصورة الأولى، ومن قوله: «بلا» إلى آخر الصورة الثالثة، فتأمل.

وكيف كان فحكم الصور المذكورة على ما تقتضيه الأدلة ــ بعد الغض عن عدم وجوب تقليد الأعلم ــ أن الصورة الأولى يجب الأخذ بأحوط القولين، لأنه من باب تعارض الحجة مع غير الحجة، ولا دليل على اعتبار الظن، وبناء العقلاء على الأخذ بالمظنون في هذه المقامات غير معلوم، ألا ترى أنه لو تردد الأمر بين الطبيب وغيره ألزم العقل بأحوط القولين لا الأخذ بالمظنون كونه طبيباً. هذا إن لم يقم إجماع على عدم وجوب الاحتياط كما ادعاه بعض المعاصرين،

وإن كان فيه الظن فتدبر.

ثم: لو بنينا على عدم لزوم التعيين وعدم لزوم الاستناد كان ما ذكر من الأخذ بأحوط القولين في صورة المخالفة، وإلا ففي صورة الموافقة جاز التقليد المطلق، والصورة الثانية أيضاً يجب الأخذ بأحوط القولين لولا الإجماع بالتفصيل المذكورة في الصورة الأولى، والصورة الثالثة إنما يجب الأخذ بأحدهما لأنه لا يعلم بوجود الأعلم، والظن بأن زيداً أعلم ــ على فرض وجود الأعلم ــ لا يفيد شيئاً، لعدم حجية هذا الظن، فأدلة حجية قول المجتهد يشملهما جميعاً.

إلا أن يقال: بأن في صورة التخالف، يسقط دليل الحجية، فيجب الأخذ بأحوط القولين أو الالتزام مقدمة للعمل، إلا أنك قد عرفت ادعاء بعض الإجماع على عدم الأخذ بالأحوط، والالتزام لا دليل عليه أصلا. والصورة الرابعة كالثالثة بل أضعف، لعدم الظن بأعلمية أحدهما المعين حتى على تقدير وجود الأعلم.

وحيث إنك عرفت عدم الدليل على وجوب تقليد الأعلم مطلقاً جاز الأخذ بأحدهما في جميع الصور، بالإضافة إلى ما في بعض هذه الأدلة من النظر الظاهر.

وقد يزداد على الصور الأربع المذكورة صورتان، وهما ما لو ظن بوجود الأعلم مع الشك في تشخيصه، أو الظن بأحدهما ــ على التقدير ــ ومما ذكرنا يظهر حكمهما، وكذا حكم بعض الفروض الأُخر الممكنة في المقام، فتدبر.

(مسألة ــ ٢٢): {يشترط في المجتهد أمور: البلوغ} لا يخفى أنه قد اختلف في اشتراط البلوغ في المرجع، والظاهر أن القائل بعدم الاشتراط شاذ. وكيف كان فما استدل به لكل من القولين، أو يمكن أن يستدل به أمور:

أما المشترطون فمن أدلتهم الأصل، فإن الشك في الحجية مقتض لعدم الحجية بعد عدم شمول الأدلة له، كما استدل به في الفصول وغيره. وفيه ما يأتي من عدم المانع من شمول الإطلاقات.

ومنها: إن غير البالغ لا تقبل روايته فلا يقبل فتواه بطريق أولى. وفيه عدم مسلّمية المقيس عليه، وعلى تقدير التسليم فالقياس لا وجه له.

ومنها: فحوى ما دل على اعتبار العدالة، حيث إن الفاسق مع ما فيه من الحاجز عن معصية الله عز وجل في الجملة لا يجوز تقليده، فالصبي العالم بعدم معاقبته أولى بالمنع، مع أنه لا يؤمن من إخلاله ببعض ما يعتبر في الاستنباط.

ومنها: إن المستفاد من اشتراط العدالة اشتراط بلوغه لأنها فرعه.

وفيهما ما لا يخفى، إذ الصبي ذو الحاجز مقدم عقلاً وشرعاً وعرفاً على من لا حاجز له، فلا يقاس إحدهما بالآخر، ألا ترى أن العقل يجوز استيمان الصبي الثقة بخلاف البالغ غير الثقة، والشرع قبل شهادته في بعض المواطن، والعرف يستأمنه فيجعله على حانوته،

دون غير الثقة، كالخائن ونحوه.

وأما اشتراط العدالة في المرجع فسيأتي الكلام فيها، وهل يكفي فيها الوثوق أم لا؟ فعلى القول بكفاية الوثوق، لا يبقى لهذا الفرع أصل، ولهذا تنظر فيه الفقيه الهمداني في مسألة اشتراط البلوغ في إمام الجماعة.

ومنها: بعض الروايات المشعرة، كقوله (عليه السلام): «كل مسنّ في حبنا»[1] فإنه لا يشمل الصبي. وفيه: أنه غير شرط قطعاً، إذ لا يعتبر في المرجع أن يكون مسناً.

ومنها: إنه كيف تصح مرجعيته في جميع الأمور، مع كونه محجوراً عن التصرف، ومرفوعاً عنه القلم، وعمده خطأ، ومُولّىً عليه، ولا يجوز الائتمام به في الصلاة ونحو ذلك. وفيه: أنه مع الخلاف في بعضها وإشعار بعض الروايات بجواز مثلها كالوصية، والعتق، والائتمام، وكفاية الأذان، والشهادة، أنه على تقدير التسليم قياس لا يفيد علماً ولا عملاً.

ومنها: دوران الأمر بين التعيين والتخيير، حيث كان هناك مجتهد بالغ أيضاً. وفيه: أنه لو قلنا بشمول الأدلة فلا مجال له.

هذه أدلة المشترطين، وأما ما يدل على عدم الاشتراط فأمور:

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص١١٠ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٤٥.

منها: إطلاقات الأدلة الشرعية كآية الذكر ونحوها. وأورد عليها بعدم الإطلاق، إذ المفيد لما نحن فيه هو الإطلاق الأحوالي، وهذه الأدلة في مقام أصل بيان التشريع أو إمضاء طريقة العقلاء، فكما أنها لا تشمل حالتي العدالة والفسق والإيمان والكفر ونحو ذلك كذلك لا يشمل حالتي البلوغ وعدمه، بمعنى أنها غير ناظرة إليها، ومثل قوله (عليه السلام): «فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»[1] إنما لها إطلاق أفرادي لا أحوالي. وفيه: أنه لو انهدم الإطلاق بهذه التشكيكات لم يبق لنا إطلاق أصلا. مثلا نقول: لا إطلاق لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[2] لأنه بيان حليّة البيع في الجملة مقابل تحريم الربا، وهو غير ناظر إلى أقسام البائع كالأصيل والوكيل والحر والعبد ونحوها، ولا إلى أقسام البيع كالسلف والنسيئة، والنقد وقبل القبض ونحوها، ولا إلى أقسام المبيع كالدار والبستان والأموال ونحوها، وكذا غير هذه الأمور فلا يصح التمسك بإطلاق الآية على أنه لو شك في الإطلاق كانت أصالة الإطلاق محكمة، كيف ولا يقبل العذر عند العقلاء، فيما لو قال له: "ارجع إلى الطبيب" ثم لم يرجع معتذراً بأنه احتمل عدم شمول كلام المولى للشاب من الأطباء لقلة تجربته، مع أنه كان الطبيب

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٠١ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٩.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

منحصراً فيه.

ومنها: إطلاق بناء العقلاء على الأخذ بقول أهل الخبرة. وأورد عليه بأنه دليل لبي، فاللازم الأخذ بالقدر المتيّقن ــ وهو البالغ ــ حتى أنه أضيق من الإجماع، إذ الإجماع قد يكون له معقد يصح التمسك بإطلاقه بخلاف الدليل اللبي، مع أن سيرة العقلاء على الخلاف، إذ انهم لا يأخذون بقول الشاب فكيف بالصبي، كما يدل على ذلك نقاشهم في إمارة أسامة وقضاوة إياس وأمثال ذلك مما لا يحصى، وبعد هذا فكيف يمكن ادعاء بناء العقلاء؟.

وفيه: أنه لا نسلم الشك حتى نأخذ بالمتيقن، إذ المناط لما كان هو الاستنباط، فمن كان مستنبطاً كفى لكن مع الوثوق. وأما القول بعدم الوثوق بالطفل فجهة أخرى لا ربط لها بالمقام كما لا يخفى، ويدل على ذلك أنه لو أخبر مخبر صادق كالنبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) بأن هذا الطفل في الاستنباط والوثوق كغيره أو أفضل، لم يكن عند العقل مانع عن الأخذ بقوله بل يراه كغيره. نعم الكبير قد يأباه كما كان ذلك سبباً للمناقشة في الإمارة. وكيف كان فالبالغ لا شبهة في إجزائه، والكلام في غير البالغ ما تقدم.

لكن الإنصاف أنه لا يبعد القول بانصراف الأدلة الشرعية عن مثله، مضافاً إلى أن قوله (عليه السلام): «إن القلم يرفع عن

ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم و...»[1] يدل على أنه لا حكم على الصبي إطلاقاً، وهذا هو الأصل في الصبي خرج منه ما خرج و لم يخرج منه الفتوى، فلا يمكن جعله حجة، فالأقوى هو الاشتراط كما ذهب إليه المشهور.

والذي يهون الخطب عدم كون المسألة مبتلى بها. والله العالم وهو الموفق.

{والعقل} والكلام فيه من وجهين:

الأول: اشتراط العقل ابتداءً، بمعنى اشتراطه حال الاستنباط، وهذا مما لا شبهة فيه ولا خلاف على ما يظهر منهم، بل هو من البديهيات الأولية بالنسبة إلى جميع أهل الخبرة.

الثاني: اشتراطه استدامة، بمعنى أنه لو قلد مجتهداً جامعاً للشرائط ثم جنّ، فهل يجب الرجوع عنه والحال أن آراءه وفتاواه مدونة في رسالة مثلاً ويمكن الأخذ منها أم لا؟

قد يقال بوجوب الرجوع وعدم جواز البقاء، نوقش بأنه بعد إطلاق الأدلة لا وجه للرجوع مع معلومية بناء كافة العقلاء على البقاء على آراء أهل الخبرة بعد الجنون. مثلاً: لو عمل شخص على

(١) الوسائل: ج١ ص٣٢ الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات ح١١.

دستور أحد الأطباء ثم جنّ الطبيب فهل يلام على البقاء على دستوره الذي أعطاه حال صحته.

ولا نرى في المسألة إجماعاً مسلماً ولا ظهوراً لقوله (عليه السلام): «من كان من الفقهاء»[1] إلى آخره، ولا لقوله: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما برويه عنا ثقاتنا»[2] إلى آخره في لزوم العقل حال التقليد، ولذا لو روى الرواية ثم جن يعمل بروايته.

وكذا المجنون الأدواري، فإنه يعمل بنظره المستنبط حال الإفاقة وإن حفت بجنونين، إلا أن الاطمئنان بكمال عقله الموجب لصحة استنباطه بين الجنونين مشكل.

والكلام في زوال الملكة بسبب مرض أو غلبة نسيان أو نحوهما كالكلام في الجنون بالنسبة إلى التقليد الاستمراري.

ومع ذلك فالمسألة محل توقف وإشكال، وإن كان القول بانصراف الأدلة قوياً، خصوصاً بملاحظة أن المرجع حجة، وليس هذا حجة إلا حسب رأيه السابق، فتدبر.

{والإيمان} والمراد به كونه اثني عشرياً، فيخرج بذلك طوائف

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٩٤ الباب١٠ من أبواب صفات القاضي ح٢٠.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص١٠٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٤٠.

ثلاث: الكافر والمخالف وصاحب المذهب الباطل، كالفطحي[1]، والناووسي[2]، والواقفي[3]، ونحو ذلك.

وقد استدل بالأدلة الاربعة على ذلك: فمن الكتاب آيات:

منها: قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا**﴾[4] ومن المعلوم أن الاعتماد في جميع أمور الدين والدنيا على المجتهد من أظهر مصاديق الركون، مع أن صاحب هذه الأهواء ظالم قطعاً.

أقول: دلالة الآية على المطلب في كمال الظهور، لكنه قد ينتقض بالعمل بأخبارهم، فإنه يجوز الاعتماد على العامة في الخبر

---

(١) الفطحي: نسبة إلى فرقة تسمى (الفطحية) وهي فرقة من فرق الشيعة، وتسمىٰ أيضاً (العمّارية) نسبة إلى زعيمها عمّار، وهم يسوقون الإمامة من بعد الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) إلى ولده عبد الله.

(٢) الناووسي: نسبة إلى فرقة تسمى (الناووسية) وهي فرقة زعيمها رجل يسمىٰ عجلان بن ناووس من أهل البصرة ومن عقائدها أن الإمام الصادق (عليه السلام) حي بعد ولن يموت حتى يظهر فيظهر أمره وهو القائم المهدي.

(٣) الواقفي: نسبة إلى مذهب يسمى (الواقفية) وهم من توقفوا على الإمام الكاظم عليه السلام ، ومنهم الواقفية الباقرية، والواقفية الجعفرية، وهم من قال بتوقف الإمامة على الإمام الباقر (عليه السلام) ومن قال بتوقفها على الإمام الصادق (عليه السلام) ولذلك سميت بالواقفية.

(٤) سورة هود: الآية ١١٣.

الذي رووه عن علي (عليه السلام) عند إعواز النص، فعن الصادق (عليه السلام) أنه قال: «إذا نزلت بكم حادثة لا تعلمون حكمها فيما ورد عنا فانظروا إلى ما رووه عن علي (عليه السلام) فاعملوا به»[1] ولذا أن الطائفة عملت بأخبار الفطحية، كعبد الله بن بكير، والواقفية كسماعة بن مهران، والناووسية كأبان بن عثمان، وأخبار بني فضال، والطاطريين وغيرهم، مع أن الآية غير قابلة للتخصيص ظاهراً. اللهم إلا أن يفرق بين أخذ الرواية وأخذ الفتوى، فتدبر.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾[2] فالآية تشمل الإفتاء ـــ أي أخذ الفتوى ـــ كما تشمل الخبر، ومن المعلوم أن صاحب هذه الأهواء فاسق.

ثم إنه لو تمت دلالة الآيات كما هو الظاهر، فهي مخصصة لآيات الرجوع إلى أهل الخبرة، كآية السؤال ونحوها، كما أنها مخصصة لبناء العقلاء ونحوه ما دل على جواز الرجوع إلى أهل الخبرة مطلقاً، إلا أن يقال: إن المراد بالفاسق غير الثقة، والمنصرف من آية سؤال أهل الذكر، الثقة لبناء العقلاء فلا تخصيص.

ومن السنة روايات:

منها: ما عن علي بن سويد قال: كتب إلي أبو الحسن الأول

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٦٤ الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ح٤٧.

(٢) سورة الحجرات: الآية ٦.

وهو في السجن: «وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرَّفوه وبدَّلوه، فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكته ولعنة آبائي الكرام البررة ولعنتي ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة»[1].

والمناقشة فيه: بأن المانع من الأخذ عن غير الشيعة هو عدم الائتمان كما يدل عليه ذيل الحديث، بعيد عن الانصاف، إذ الظاهر التلازم في غير الشيعة بين دينه وبين عدم ائتمانه، لا أن المراد هو مدارية عدم الائتمان في عدم القبول.

وادعاء انصراف الحديث إلى قضاة العامة الذين يعتمدون على القياس مدفوع، بأنه لو ذكر فيه القضاة ثم حملناه على المورد كان مردوداً، إذ المورد لا يخصّص، فكيف وإنه ليس منهم فيه ذكر. وأما ضعف السند إن كان فهو غير مضر بعد العمل.

ومنها: عن أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه ــ يعني أبا الحسن الثالث (عليه السلام) ــ أسأله عمن آخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٠٩ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٤٢.

دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهم كافوكما إن شاء الله تعالى»[1].

أقول: المراد بالمسن في الحب، الكثير القدم، الثابت في الحب والميل إليهم (عليهم السلام) لا المعمر، وعليه فحمله على الاستحباب وإسقاطه عن درجة الاعتبار للإجماع على خلاف ظاهره بمعزل عن التحقيق.

ومنها: ما عن أبي محمد العسكري (عليه السلام) ـــ وسيأتي تفصيله ـــ قال: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة»[2] ـــ الحديث ـــ وصراحة الحديث في المطلب أظهر من أن يذكر، ولا ضعف في السند كما عرفت.

وأما الإجماع فقد ادعي على ذلك ولم أجد فيه خلافاً، لكن الإجماع لا يصح التعويل عليه لأنه منقول أولاً، ومحتمل الاستناد إلى ما ذكر ثانياً، وقد بين في موضعه عدم صحة الاستناد إلى مثله، فلا وجه لجعل الإجماع عمدة المستند.

---

(١) رجال الكشي: ص٤ ح٧ طبعة مشهد. والمذكور فيه: (فاصمدا في دينكما) ولكن النسخ مختلفة، فمنها ما ذكرت الرواية هكذا: (فاعتمدا في دينكما) فراجع.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٩٤ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح٢٠.

وأما العقل فلأنه حيث يرى مناط الجواز الوثوق، ولا يرى وثوقاً بالنسبة إلى المخالف في العقيدة غالباً لا يرى الحجية.

نعم: لو حصل الوثوق، بأن علم من القرائن جدَّه في الاستنباط، وأن ما يقوله هو مؤدى نظره فلا يرى مانعاً عن الأخذ بقوله. لكنه مردوع بما تقدم.

قال في الفصول في بيان وجه هذا الاشتراط ما لفظه: [للأصل وعدم ما يدل على حجيّة نظره، لاختصاص بعض الأدلة بالمؤمن، وانصراف إطلاق البواقي إليه][1]، انتهى.

وبالجملة اشتراط الإيمان في المرجع هو المتعين، لكن يبقى في المقام سؤال الفرق بين الرواية والفتوى، وقد تقدم أن دليل حجيتهما شيء واحد لأنهما من واد واحد، اللهم إلا أن يقال بالفرق، فإنه أجيز أخذ الرواية عن كل موثق، ولم يجيزوا الاعتماد إلا على الشيعي، كما في المقبولة وغيرها.

ثم: إنه لو كان مؤمناً ثم عرض له الانحراف، فهل يجوز البقاء على فتاواه السابقة أم لا؟ قد يقال بالعدم، لما ورد في بني فضال: «خذوا بما رووا، وذروا ما رأوا»[2].

(١) الفصول: ج٢ ص١٣٥ س١٠ في الشرائط المعتبرة في المفتي.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٧٢ الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ح٧٩.

وفيه: أن الظاهر من الحديث ترك رأيهم في أصول الدين، لا آراؤهم الاجتهادية، والأحوط الترك لقوله (عليه السلام): «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[1] فتأمل.

والفرق بين الجنون الاستمراري وعروض الانحراف، حيث نوقش في الأول بجواز البقاء دون الثاني: أن الجنون لا دليل على اشتراطه استمراراً دون هذا، خصوصاً لاستبعاد الحجية لقول المنحرف، وإن صدر منه القول حال الاستقامة بمعنى بُعد جعل قوله مرجعاً وهو بهذه المكانة، فتدبر.

ثم: إن الرجوع إلى المنحرفين من الإمامية إلى المذاهب المبتدعة أيضا غير جائز، لشمول بعض الأدلة المتقدمة له، ومن رجع إلى (باب من يجوز أخذ العلم منه ومن لا يجوز) من كتاب (بحار الأنوار) لرأى شواهد ومؤيدات قطعية على المطلب.

{والعدالة} والدليل على الاشتراط أمور:

الأول: قوله تعالى: ﴿**إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ**﴾[2] الآية، بضميمة أن الآية تشمل الفتوى، إذ ليس الفتوى إلا إخباراً عن مفاد الدليل الوارد عن المعصوم، ولا وجه لخروجه عن مطلق الخبر.

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٢٤ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح٤٧.

(٢) سورة الحجرات: الآية ٦.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذينَ ظَلَمُوا﴾[1] بضميمة إطلاق الظلم في قوله تعالى: ﴿فَأَنْزَلْنا عَلَى الَّذينَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِنَ السَّماءِ بِما كانُوا يَفْسُقُونَ﴾[2].

الثالث: رواية الاحتجاج المتقدمة، إذ الظاهر من مخالفة الهوى مخالفة مطلق هوى النفس الملحق بالزهد، أو مخالفتها في المحرمات الموجبة للعدالة. والقول بأن العدالة ملكة لا الاجتناب الفعلي، وهذا الخبر يدل على الثاني لا الأول، غير تام لأنه ربما كان المستفاد من هذا الخبر فوق الملكة كما لا يخفى على المتدبر.

الرابع: قوله (عليه السلام): «فإنهم حجتي عليكم»[3] ببيان أن الحجة لا يمكن أن يكون فاسقاً من جهة المناسبة المركوزة في أذهان المتشرعة من أن حجة الحجة لابد وأن يكون كالحجة.

الخامس: جواز قول الفاسق بخلاف معتقده أو تقصيره في الاجتهاد فلا يمكن الاستناد إليه في أهم الأمور مما يتوقف عليه الدين والدنيا.

---

(١) سورة هود: الآية ١١٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ٥٩، وفي سورة الأعراف الآية ١٦٥: **﴿وَأَخَذْنَا الَّذينَ ظَلَمُوا بِعَذابٍ بَئيسٍ بِما كانُوا يَفْسُقُونَ﴾**.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص١٠١ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٩.

السادس: دوران الأمر بين التعيين والتخيير، المقتضي للتعيين.

السابع: الإجماع المدعى في المسألة.

الثامن: السيرة القطعية.

وأما من قال بعدم اشتراط العدالة، فالذي استدل له وجوه:

الأول: بناء العقلاء، فإنه لا يفرق فيه بين العادل والفاسق. نعم المعتبر الوثوق الموجب للاطمئنان، كما نرى من رجوع العقلاء إلى أهل الخبرة مطلقاً إذا اطمأنوا إتقانهم في الجهة المطلوبة عنهم.

الثاني: إطلاق الآيات والروايات الدالة على جواز التقليد كآيتي النفر والسؤال وبعض الروايات الأخر.

الثالث: أصالة عدم اشتراط العدالة.

ولا وارد على هذه الأدلة عدا الوجوه المذكورة في أدلة القول بالاشتراط وشيء منها لا يصلح للركون.

أما آية النبأ فلوجهين:

الأول: إنها في الخبر لا في الفتوى. وفيه: ما تقدم من العموم، ولا وجه للتخصيص لأن الإفتاء أيضا نوع من الإخبار كما لا يخفى.

الثاني: إنه على تقدير التسليم فمقتضى الجمع بينهما وبين ما دل على اعتبار الوثوق وكفايته في حجية الخبر حمل التبين فيها على

الوثوق. وفيه: أن الاكتفاء بالوثوق في الخبر المروي عن الأئمة (عليهم السلام) لا يوجب حمل التبين على الوثوق مطلقاً، بل بقدر ما دل الدليل على كفايته، لإمكان الفرق بين الخبر الروائي والفتوائي بكفاية الوثوق في أحدهما دون الآخر، كما أن الآية تشمل الشهادة مع اشتراطها بشخص آخر.

والحاصل أن التوسعة في بعض الأفراد والتضييق في بعض آخر ـــ كالشهادة فيما نحن فيه ـــ لا توجب حمل سائر الأفراد على ذلك، فالآية الدالة على لزوم التبين الموجب لترك الخبر بدونه على حالها في خبر الفاسق بعنوان الفتوى، فلا يجوز قبوله وإن جاز في الخبر، كما أن العدالة لا تكفي في الشهادة بل تحتاج إلى شيء آخر، وذلك مثل ما لو قال المولى: "أكرم العلماء العدول" ثم قام الدليل على أن موثقية علماء الفقه بمترلة العدالة، وعدالة علماء اللغة غير كافية بل يلزم معها شيء آخر، فإنه لا يعني ببقاء العام على ظاهره بالنسبة إلى علماء الكلام. اللهم إلا أن يقال: إن الفاسق هنا بقرينة الحكم والموضوع مقابل الثقة لا مقابل العادل، فتدبر.

وأما آية الركون فقد تنظر في دلالتها صاحب الفصول و لم يبين وجهه، ويمكن أن يكون وجهه عدم مسلّمية الصغرى، إذ المنصرف من قوله تعالى: ﴿**بما كانوا يفسقون**﴾ الفاسق الذي يعد فاسقاً عرفاً لا أن من يرتكب ذنباً، فإنه ليس في نظر العرف مما يضر بالاعتماد إليه. وفيه عدم قبول الانصراف، ولا مدخلية للعرف في هذا الأمر

الشرعي.

وأما رواية خبر الاحتجاج فقد أشكل فيه المستمسك بما لفظه: [فإنه مع ضعفه في نفسه ظاهر في اعتبار الأمانة والوثوق، كما يظهر من ملاحظته بتمامه، مع أن مورده أصول الدين التي لا يجوز فيها التقليد ولا يقبل فيها الخبر تعبداً، فلابد من حمله على غير التقليد الذي هو محل الكلام][1]، انتهى.

وفيه: أما ضعف السند ففيه ما تقدم بالإضافة إلى أنه منجبر بالعمل، وأما اعتبار الأمانة والوثوق فقط دون العدالة التي هي محل الكلام فقد تقدم أن المستفاد منها فوق العدالة، فإن هذه الفقرة مفيدة للمطلوب وإن كان بعض فقراها الأخر ظاهرة في كفاية الوثوق كما ذكر، وأما أن مورده أصول الدين فإنه ـــ وإن كان صدر الحديث في باب النبوة والولاية ـــ ولكن المورد غير مخصص، إذ عموم قوله: «فأما من كان من الفقهاء»[2] إلى آخره لا وجه لتخصيصه.

وأما قوله: «فإنهم حجتي عليكم»[3] فأورد عليه تارة بأنه لا يعلم المراد منه، إذ هو في جواب السؤال عن حوادث لم يعلم المراد منها. وفيه: أن خصوص السؤال على فرضه لا يضر عموم الجواب، وكون

(١) المستمسك: ج١ ص٤٣.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٩٤ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح٢٠.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص١٠١ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٩.

اللام للعهد خلاف الظاهر، ويؤيده قوله (عليه السلام) بعد هذه الفقرة: «وأنا حجة الله» فإنه كما كان حجة في جميع الأمور كذلك الفقيه. وأخرى بأن الحجية لا تستلزم العدالة، كما أن قول الراوي الثقة حجة وإن لم يكن عادلا. وفيه بطلان القياس، للفرق بين الحجية المطلقة والحجية الخاصة، وخصوصاً بقرينة الحكم والموضوع.

وأما تجويز قول الفاسق بخلاف معتقده إلى آخره، فأورد عليه بأن ذلك نزاع في الصغرى، إذ نفرض الكلام فيما قطع بأنه صادق مع الاجتهاد التام وإنما فسقه من سائر الجهات. نعم يقل العلم بذلك.

وأما دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فأورد عليه بأن ذلك في مقام الشك، وبعد شمول الإطلاقات لا شك.

وأما الإجماع فغير تام لوجود المخالف أولاً كما في الفصول، وباحتمال استناده إلى الوجوه المذكورة فلا يكشف عن قول المعصوم ثانياً، وبأنه منقول وهو غير مقبول ثالثاً.

وأما السيرة فلا يعلم اتصالها بزمان المعصوم فلا تكون حجة.

وبما ذكرنا من أجوبة الإيرادات التي وردت على أدلة المشترطين تبين عدم استقامة الأدلة الثلاثة للقول بعدم الاشتراط، إذ بناء العقلاء مردوع، والإطلاقات مقيدة بما ذكر، والأصل لا مجال له بعد الدليل على الاشتراط.

والرجولية.

ثم هناك شواهد لاشتراط العدالة من الروايات التي رواها في البحار في باب ذم علماء السوء، كما عن الخصال عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: «قطع ظهري رجلان من الدنيا: رجل عليم اللسان فاسق، ورجل جاهل القلب ناسك، هذا يصد بلسانه عن فسقه، وهذا بنسكه عن جهله، فاتقوا الفاسق من العلماء، والجاهل من المتعبدين»[1] الحديث.

وفي هذا الباب روايات أخرى تؤيد المطلب كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «العلماء رجلان: رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج، ورجل عالم تارك لعلمه فهذا هالك»[2]، وقوله (عليه السلام): «إياكم والجهّال من المتعبدين والفجار من العلماء»[3]، وعن المحاسن عن علي (عليه السلام): في حديث ــ إلى أن قال ــ: «ولا دين لمن دان بطاعة من عصى الله»[4] ــ الحديث ــ إلى غير ذلك.

وبالجملة فالقول بجواز تقليد الفاسق إذا كان ثقة مما لا وجه له.

{والرجولية} وفي اشتراطها خلاف، واستدل لمن قال بجواز

(١) الخصال: ص٦٩ ح١٠٣.

(٢) الخصال: ص٥١ ح٦٣.

(٣) قرب الاسناد: ص٣٤، والبحار: ج١ ص٢٠٧.

(٤) المحاسن، للبرقي: ج١ ص٥ كتاب القرائن باب الثلاثة ح٩.

تقليد الأنثى والخنثى بالاطلاقات والعمومات وعموم بناء العقلاء من غير رادع.

وأما دليل القول بالاشتراط فأمور:

الأول: قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ــ على ما رواه في المسالك والجواهر ــ : «لا يفلح قوم وليتهم امرأة»[1].

الثاني: الإجماع على ما نقله في الفصول عن الشهيد الثاني.

الثالث: ذم اتباع المرأة في قول أمير المؤمنين (عليه السلام) لأهل البصرة: «كنتم جند المرأة»[2].

لا يقال: اللام للعهد فلا يدل على ذم مطلق اتباع المرأة.

لأنا نقول: جعل اللام للعهد ينافي الذم، مضافاً إلى قرينية قوله (عليه السلام): «واتباع البهيمة»[3]، فإن الذم لاتباع البهيمة بما هو اتباع.

الرابع: وحدة المناط في بابي الإفتاء والقضاء، مع معلومية اشتراط الرجولة في القضاء للإجماع والروايات الخاصة، فعن المفيد بسنده إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) في حديث: «ولو خلقت حواء من كله لجاز

---

(١) الجواهر: ج٤٠ ص١٤.

(٢) نهج البلاغة: ج١ ص٥٣.

(٣) نهج البلاغة: ج١ ص٥٣.

القضاء في النساء كما يجوز في الرجال»[1]، وفي خبر يحكي قول الله تعالى لحواء لما خرجت من الجنة: «ولم أجعل منكن حاكماً ولم أبعث منكن نبياً»[2] إلى غير ذلك.

الخامس: ما في خطبة أمير المؤمنين (عليه السلام) في ذم النساء، وفي آخرها: «فاتقوا شرار النساء، وكونوا من خيارهن على حذر، ولا تطيعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر»[3] ومعنى عدم إطاعتهن في المعروف أن لا يأتي الشخص بالمعروف صادراً عن مجرد إطاعتهن، بل يلزم أن يؤتى به لأنه معروف وسنة. ووجه الدلالة: أن الحذر من الخيار ينافي أخذ الفتوى منهن على ما هو مركوز في الأذهان.

السادس: مقتضى دوران الأمر بين التعيين والتخيير، إذ لا أقل من الشك.

السابع: السيرة.

(١) مستدرك الوسائل: ج٣ ص١٧٢ الباب ٢ من أبواب صفات القاضي ح١.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٣ ص١٧٢ الباب ٢ من أبواب صفات القاضي ح٢.

(٣) نهج البلاغة: ج١ ص١٣٤.

وأما أدلة من يشترط: فالاطلاقات منصرفة، وبناء العقلاء مردوع، خصوصاً بعد كثرة الشواهد والمؤيدات المشعرة بعدم اعتناء الشارع للمرأة، بمعنى عدم إدخالها في الشؤون العامة، حتى أن شهادتها على النصف ونحوه أو ساقطة كما في باب الهلال.

وأما وجود كلمة «الرجل» في بعض روايات الباب، وكون الفتوى أهم من القضاء الذي لا يجوز للمرأة، والجماعة التي لا يصح ائتمام الرجل بها في الصلاة وغير ذلك. فمما يؤيد المطلب ويصلح للاستيناس ولا يصلح للدليلية، كما أن من راجع كتاب القضاء ظفر على ما يصلح دليلاً أو مؤيداً.

هذا ما ذكروه أو يمكن أن يذكر في المسألة، ولعل المتتبع يجد غير ذلك.

والأدلة من الطرفين وإن كانت مخدوشة. إلا أن الاشتراط أقوى لقوة أدلته، والله العالم.

{والحرية على قول} مشهور، كما ادعاه الشهيد الثاني على ما نقله عنه في الفصول. وربما يقال بعدم الاشتراط لإطلاق الآيات والروايات وعموم بناء العقلاء، وليس ما يرد على ذلك عدا ما ذكر من أمور:

الأول: قوله تعالى: ﴿عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلى شَيْءٍ﴾[1] وفيه:

(١) سورة النحل: الآية ٧٥.

إن جواز التقليد لا يرتبط بالعبد، وإنما هو محجور في الإفتاء على الفرض، وعليه فلو فرض إجازة المولى للإفتاء لم يكن وجه للمنع لعدم شمول الآية.

الثاني: قصور العبد عن هذا المنصب العظيم لأنه مشغول بحق المولى.

وفيه: عدم المنافاة، لما تقدم من إمكان إذن المولى وليس مثل الصغير مسلوب العبارة.

الثالث: الروايات الواردة على أن العبد لا يقدر على شيء.

وفيه: عدم الملازمة بين عدم القدرة وبين عدم حجية الفتوى.

وأما ادعاء انصراف الاطلاقات إلى الحُر، ففيه: إن الانصراف إنما يكون سبباً لعدم الشمول، حيث كان موجباً لخروج الفرد عن تحت الإطلاق بحسب الذهن العرفي حتى يكون وجهة اللفظ إلى غير هذا الفرد، وأما الانصراف البدوي فلا.

وأما مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فلا وجه له بعد الإطلاق.

وأما القول بعدم الإطلاق لأنها في مقام أصل جواز التقليد ولا إطلاق أحوالي لها، فقد عرفت منعه.

وعلى ما ذكرنا فلا يفرق بين أقسام العبد: القن، والمدبّر، والمكاتب، والمهايا، بل هو أولى بعدم الإشكال لإمكان إفتائه في نوبته، والمبعّض.

ثم المؤيد لعدم الاشتراط، رِقّية بعض الرواة

المعتمد عليهم في الأخبار، بضميمة ما تقدم من أن الإفتاء والرواية من باب واحد إلا فيما دل الدليل على خلاف ذلك.

هذا ولكن الفتوى بذلك مشكل، بعد الشهرة كما ادعاها الشهيد (قدس سره) وطريق الاحتياط واضح.

{وكونه مجتهداً مطلقاً} في قبال المتجزي كما سيأتي. وتفصيل الكلام في المقام يتوقف على بيان أمور ستة:

الأول: في مرحلة إمكان المجتهد المطلق، ووقوعه.

الثاني: جواز عمله لنفسه.

الثالث: جواز رجوع الغير إليه في الفتوى.

الرابع: نفوذ قضائه.

الخامس: جواز تصديه للأمور الحسبية.

السادس: ولايته العامة.

وهذه المطالب وإن تقدم بعضها، وبعضها الآخر ليس هنا محله لكن آثرنا ذكرها جمعاً للمطلب.

الأمر الأول: في إمكان المجتهد المطلق، فنقول: ربما نسب إلى بعض، عدم إمكان الاجتهاد المطلق لتعذر الإحاطة بجميع الأحكام لغير المعصوم (عليه السلام)، ولذا ترى فحول العلماء كالشيخ، والمحقق، والعلامة، والشهيدين، وغيرهم يخرجون من بعض

المسائل مترددين، ولذا عرّف الاجتهاد في الفصول بما لفظه: (المجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن بجملة يعتد بها من الأحكام)[1] إلى آخره، ثم بين وجه عدم اعتبار الكل.

أقول: هذا الكلام مما لا وجه له، لأنه لو كان الاجتهاد عبارة عن استحضار جميع الأحكام فعلاً، أو كان عبارة عن ملكة تحصيل الحكم الواقعي عند الرجوع إلى الأدلة، كان الحق مع من نفاه وقوعاً لا إمكاناً، لوضوح إمكان ذلك بالنسبة إلى غير المعصوم، وإنما هو شيء لم يقع حسب اطلاعنا. وأما على ما فسرنا الاجتهاد سابقاً من أنه عبارة عن ملكة يتمكن بها من تحصيل الحجة عند الرجوع إلى المدارك، فإمكانه ووقوعه بالنسبة إلى أصاغر المجتهدين ـــ فكيف بكبرائهم ـــ مما لا إشكال فيه. وأما تردد الفقهاء في بعض المسائل فلشدة تورعهم لا لانسداد الطريق الظاهري كما لا يخفى.

الأمر الثاني: في جواز عمله لنفسه على طبق اجتهاده، وكأنه لا إشكال هنا إلا من حيث تحريم العمل بالظن الشامل للظنون الاجتهادية، إذ قلما يحصل القطع للفقيه في المسألة، لابتناء الاجتهاد على ما هو ظني الدلالة أو السند.

ولكن لا يخفى ما فيه، إذ الظواهر وخبر الواحد وأمثالهما خارج عن العموم تخصيصاً أو تخصصاً، كما حقق في الأصول، فأدلة حجية

---

(١) الفصول: ج٢ ص١١٧ س ٢٠ في التجزي والإطلاق.

المدارك عام بالنسبة إلى كل من قدر على فهم الحكم منها باستجماعه للشرائط مع عرفانه طرق العلاج عند المعارضة وغير ذلك.

الأمر الثالث: جواز رجوع الغير إليه في الفتوى، وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً، وأن رجوع الجاهل إلى العالم مما قامت عليه الأدلة الأربعة. وخلاف الأخباريين لا يضر بالإجماع لأنهم متفقون في أصل الرجوع وإنما الخلاف في كيفيته، وتقدم الجواب عما يذكرونه من الكيفية.

الأمر الرابع: في نفوذ قضائه شرعاً بحيث لا يجوز مخالفته، وهذا ما لا شبهة فيه لتواتر الروايات بذلك: منها مقبولة عمر بن حنظلة وفيها: «قلت فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردّ، والرّادّ علينا الرّاد على الله، وهو على حدّ الشرك بالله»[1].

ومنها: ما عن أبي خديجة قال: بعثني أبو عبد الله (عليه السلام) إلى أصحابنا فقال: «قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تداري في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فإني قد جعلته عليكم

(١) الوسائل: ج١٨ ص٩٩ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح١.

قاضياً»[1].

ومنها: التوقيع عن صاحب الزمان (عجل الله فرجه) قال: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»[2].

ومنها: عن أحمد بن الفضل الكناسي قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): «أي شيء بلغني عنكم» قلت: ما هو؟ قال: «بلغني أنكم أقعدتم قاضياً بالكناسة» قال: قلت: نعم جعلت فداك، رجل يقال له عروة القتات وهو رجل له حظ من عقل نجتمع عنده فنتكلم ونتساءل ثم يرد ذلك إليكم. قال: «لا بأس»[3].

ومنها: عن داود بن حصين... إلى أن قال (عليه السلام): «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه»[4].

ومنها: خبر النميري وفيه: «ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله فيمضي حكمه»[5].

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٠٠ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٦.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص١٠١ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٩.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص١٠٧ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٣١.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٨٠ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح٢٠.

(٥) التهذيب: ج٦ ص٣٠١ ح٨٤٤.

إلى كثير من أمثال ذلك الذي ذكروه في كتاب القضاء، وتفصيل الكلام في هذه الروايات وذكر الإشكالات والجواب عنها موكول إلى محله.

الأمر الخامس: جواز تصديه للأمور الحسبية، والمراد بها الأمور التي لا ولي لها بالخصوص، كتولي الأوقاف العامة، وإدارة شؤون القصّر والغيّب بالنسبة إلى أموالهم وما يتعلق بهم، كإجراء النفقة على زوجة المجنون والحجر على السفيه والمفلس، وإجازة تجهيز الأموات الذين لا ولي لهم، وأمثال ذلك، حيث إن الدليل على تصدي الفقيه لهذه الأمور أمران، أمر مختص بها وأمر مشترك بينها وبين المرتبة السادسة. فنذكر الدليل المختص ههنا والمشترك في الأمر السادس، فنقول: لا إشكال في جواز تصدي الفقيه لهذا، وللجواز مسلكان:

الأول: إنه من باب المعروف الذي علم من الشارع إرادة وجوده في الخارج، ألا ترى أنه لا يعقل أن يكون الشارع معطلا للميت الذي لا ولي له حتى ينتن، أو أن يخلي سبيل المجنون والسفيه والصغير حتى يفسدوا، فإنه خلاف الحكمة القطعية. وقد استدل الإمام الرضا (عليه الصلاة والسلام) لاحتياج الناس الى الإمام بعلل منها ما لفظه: «إنا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا إلا بقيم ورئيس لما لا بد لهم منه في أمر الدين والدنيا فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بد لهم منه ولا قوام لهم

إلا به»[1] ـــ الحديث ـــ فإن هذه العلة كما تراها صريحة في المطلب. ثم إنه لو شك أنه مطلوب وقوعه من كل أحد أو من شخص خاص وهو الفقيه فمقتضى دوران الأمر بين التعيين والتخيير يقتضي الثاني، لأن الأصل عدم نفوذ التصرف، فتأمل.

الثاني: إن هذه الأمور من فروع القضاء المأذون فيه شرعاً للفقيه الجامع للشرائط، كما نرى من رجوع هذه الأمور في هذه الأزمنة وما قبلها إلى الحكام والقضاة، بل قد ادعي إطباق التواريخ على أنه كان كذلك في زمن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأوصياء (عليهم السلام)، فإن القاضي المنصوب من قبلهم كان بيده هذه الأمور، كما أن الوالي كان بيده الأمور السياسية كما سيأتي توضيحه في الأمر السادس. وعليه فحيث ثبت في الأمر الرابع جواز القضاوة للفقيه كان من فروعه جواز تصديه للأمور الحسبية، وهذا المسلك أقوى في النظر. وكيف كان فجواز التصدي مما لا ينبغي الشك فيه.

الأمر السادس: ولايته العامة في جميع الأمور الدينية والأخروية كالإمام (عليه الصلاة والسلام). ثم إن الولاية العامة على قسمين:

الأول: الولاية كالإِمام طابق النعل بالنعل، في الدماء والفروج والأموال، حتى يتمكن من بيع الحر كما أراد علي (عليه السلام) بيع

---

(١) علل الشرائع: ص٢٥٣ باب١٨٢ ح٩.

بعض أولاد أهل الكوفة ــ كما روي ــ حيث قال: «من يشتري مني هؤلاء الأعبد» فتوسطوا حتى عفى عنهم، وأمثال ذلك. وهذه الولاية وإن لم أتتبع تاماً لكن المظنون أنه لم يقل بها للفقيه أحد.

الثاني: المرتبة النازلة من تلك الولاية وما فوق الأمور الحسبية، كالولاية على الجهاد والحدود والسياسات ونحوها مما كانت بيد النبي (صلى الله عليه وآله) والخلفاء والولاة من قبلهم، وهذه المرتبة وإن كثرت فيها الكلمات واختلفت فيها الأقوال لكن الأقوى في النظر جواز تصدي الفقيه لها إلا ما خرج بالدليل الخاص، وذلك للروايات المتواترة الدالة على المطلوب بضميمة إطلاق الآيات والروايات في مثل الجهاد وصلاة الجمعة والعقوبات ونحوها.

منها: قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»[1]، وجه الدلالة أن الظاهر من التشبيه العموم، إلا أن يكون أحد أوجه الشبه أقوى نحو زيد كالأسد، فإن الصفة الظاهرة في الأسد لما كانت هي الشجاعة كان التشبيه ظاهراً فيه، بخلاف الحديث فإنه ليس هناك ظهور خاص حتى يمنع من التمسك بالعموم. والإشكال بأنه لعل التنزيل كان بلحاظ تبليغ الأحكام ــ كما هو شأن أغلب أنبياء بني اسرائيل ــ غير وارد، لعدم الظهور العرفي

(١) مستدرك الوسائل: ج٣ ص١٨٩ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٣١.

الموجب لصرف الظاهر عن ظهوره.

إن قلت: لعل المراد بالعلماء الأئمة (عليهم السلام)، إذ التشبيه بالأنبياء (عليهم السلام) من مراتب الأئمة لا العلماء.

قلت: بل الأمر بالعكس، إذ الأئمة (عليهم السلام) أفضل من الأنبياء (عليهم السلام) بلا خلاف، مع أن العموم لا وجه لرفع اليد عنه.

وقول أبي عبد الله (عليه السلام): «نحن العلماء وشيعتنا المتعلمون»[1] لا دلالة له على المراد من «علماء أمتي» إذ قرينة المقابلة في الحديث أوجبت اختصاص العلماء بهم، لا أن كل إطلاق للفظ العلماء يراد به الأئمة (عليهم السلام).

ومنها: قوله (عليه السلام): «مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه»[2]، وجه الدلالة أن الجمع المضاف يفيد العموم فالمعنى أن جميع الأمور المرتبطة بالدين والدنيا مجراه على أيدي العلماء المتصفين بهذين الوصفين، العلم بالله والأمانة في الأحكام.

وأورد عليه بأن المراد منه الأئمة (عليهم السلام) بدليلين:

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٤٦ الباب ٧ من أبواب صفات القاضي ح١٨.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٣ ص١٨٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح١٦.

الأول: قوله: «العلماء بالله» ولم يقل العلماء بأحكام الله، ومن المعلوم أن المراد من العالم بالله العالم بجميع المعارف وهو مختص بالإمام (عليه السلام). وفيه: إن معنى العلماء بالله من يعرف الله، وليس في الحديث العلماء بجميع المعارف.

الثاني: إن الظاهر من أمناء الله على حلاله وحرامه: الأمانة في الأحكام الواقعية، إذ المشتبه حاله في أداء الأمانة لا يسمى أميناً، وكثرة اشتباهات المجتهدين مما لا يخفى، فالأمانة على الحرام والحلال الواقعيين مختص بالإمام (عليه السلام). وفيه: إن معنى الأمانة أداء ما يصل إليه من دون زيادة ولا نقيصة ــ وأما الاشتباهات المتعارفة فلا يضر بالأمانة، ويدل على هذا ما ورد في بعض الروايات من قول الرضا (عليه السلام) بالنسبة إلى زكريا بن آدم: «المأمون على الدين والدنيا»[1] مع بداهة عدم خلوه عن الاشتباهات اللازمة للبشرية.

ومنها: قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «اللهم ارحم خلفائي. قيل: يا رسول الله؟ ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي»[2]. وأورد عليه بأن الظاهر من التفسير الخلافة في رواية الحديث والسنة لا الخلافة المطلقة. وفيه: إن رواية الحديث والسنة علامة الخلافة، كما سأل الراوي عنهما فإنه كما

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٠٦ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٢٧.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٦٥ الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ح٥٠.

لو قال (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد الترحم: «الذي يجلس على منبري» أو «الذي يجاهد الكفار»، فإنه لا يفهم من ذلك إلا العلامية لا اختصاص الخلافة به.

ومنها: التوقيع «أما الحوادث الواقعة» إلى آخره، والإشكال فيه وإن كثر لكنه مع عدم قدحه بالظهور مدفوع بقوله (عليه السلام): «هم حجتي عليكم وأنا حجة الله»، فإنه لو كان هناك وكيل عن السلطان مفوض إليه جميع الأمور ثم سأل بعض عن الوكيل إلى من يرجع في الواقعة الفلانية، أو في جميع الوقائع فقال: (زيد وكيلي وأنا وكيل السلطان) لا يرتاب العرف في الوكالة المطلقة.

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة. وأشكل عليها بأنها في باب القضاء فلا تشمل الولاية. وأجيب بأن المراد بالقاضي في الرواية الأعم من الوالي والقاضي، بقرينة صدرها وهو قول الراوي «عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما الى السلطان وإلى القضاة»[1] الحديث، فإن الإمام (عليه السلام) ردع عن المراجعة إليهما وجعل مكانهما المراجعة إلى القاضي الشرعي، فما كانا يمضيانه جوراً أجاز (عليه السلام) إمضاء الشرعي له حقاً، فتدبر.

(١) الوسائل: ج١٨ ص٩٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح١.

ومنها: مشهورة أبي خديجة: «جعلته عليكم قاضياً»[1]، والاشكال فيها بعدم معلومية صحة سندها، لا يدفع كونها مؤيدة وإن لم تصلح للاستناد.

ومنها: ما تقدم من رواية العلل عن الرضا (عليه السلام)، وقد تقدم وجه الدلالة.

إلى غير ذلك مما يجده المتتبع في مظانه. وحيث لم يكن هذا موضع ذكر المطلب أضربنا عن التكلم حولها مفصلا، وقد ذكر جملة من الأخبار في كتاب العناوين، فراجع.

ثم إن هنا إشكالين:

الأول: ما أشار إليه الشيخ في كتاب المكاسب بقوله: [مع أنه لو فرض العموم فيما ذكر من الأخبار وجب حملها على إرادة الجهة المعهودة المتعارفة من وظيفته من حيث كونه رسولاً مبلغاً، وإلا لزم تخصيص أكثر أفراد العام لعدم سلطنة الفقيه على أموال الناس وأنفسهم إلا في موارد قليلة][2]، انتهى.

وفيه: إن الولاية كما تقدم لها مرتبتان، فحيث قطع بعدم المرتبة العالية للفقيه لا وجه لرفع اليد عن العموم بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة، إذ ليس الأمر دائراً بين الولاية المطلقة وبين الأمور الحسبية

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٠٠ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٦.

(٢) المكاسب: ص١٥٤ سطر ١٠.

فقط، بل بينهما واسطة، لا بد من القول بها لدلالة الأدلة السابقة عليها. وإن شئت قلت: بعد عموم الأدلة لا بد من تخصيصها بالقدر الخارج بالضرورة والإجماع، وهو الولاية العامة كولاية الإمام (عليه السلام)، أما غير ذلك وهو المرتبة الثانية من الولاية فلا دليل على خروجها عن العام.

الثاني: ما أشار اليه الفقيه الهمداني في مصباحه عند التعرض لصلاة الجمعة، وكلامه وإن كان خاصاً بالنسبة إلى صلاة الجمعة لكن يفهم منه إشكال عام بالنسبة إلى الولاية، وتقريبه بتغيير ما في العبارة: أنه يقبح إيجاب الشارع الحكم على كافة الناس تولي شخص غير معين ويوكل تعيينه إلى إرادتهم، مع أنه لا يكاد يتفق آراء الجميع على واحد، مع ما في نفوس جلّهم من الإباء عن تولي من يراه مثله أو دونه في الأهلية للولاية العامة، ما لم يكن له ملزم شرعي، مع مجبولية كل نفس بحب الرئاسة لنفسه، إذ المفروض تعدد المجتهدين الجامعين للشرائط، فليس مثل هذا الحكم إلا تأسيس مادة الجدل والنزاع، فيمتنع صدوره من الشارع، إلا أن يجعل لتعيين من يجب توليه طريقاً لا يبقى معه موقع للخصومة، وليس ذلك إلا بنصب وال خاص حتى يتعين فيه ويجب على غيره اتباعه. وإن شئت قلت: إنه لو كان لكل واحد من الفقهاء ولاية عامة صار منشأً للنزاع، إذ هذا يحكم بالجهاد لأنه يراه صلاحاً، وذاك يحكم بعدمه لأنه يراه غير صلاح.

لا يقال: يحرم نقض الحكم الثاني.

لأنه يقال: إما لا يرى الثاني اجتماع الأول للشرائط، وإما يراه خاطئاً بما يوجب تزلزل بيضة الإسلام بحيث يجب نقض حكمه[1].

أقول: هذا الوجه العقلي منظور فيه بالنسبة إلى الولاية العامة التي نحن بصددها الآن، للنقض بجواز تصدي الفقيه للأمور الحسبية، الذي هو محل الوفاق بينهم ظاهراً، إذ يلزم التشاجر طابق النعل بالنعل، لأنه لو نصب الفقيه قيماً على الصغير، جاز للفقيه الآخر نقض قيمومته بأحد الوجهين السابقين، إما لأنه لا يراه أهلا للتصدي، وإما لأنه لا يرى القيم للقيمومة، بحيث يوجب بقاؤه إتلاف مال الصغير بل فساد نفسه، فيرى وجوب نقض الحكم الأول ونصب قيم آخر، فما يقال في الأمور الحسبية هو الذي نقوله في الولاية العامة.

والجواب حلاً عن الكل: إنه حيث كان عدم النصب أشد محذوراً من هذه المحاذير المستلزمة للنصب، جاز للشارع الحكيم النصب، وإن استلزم مثل هذه الأمور النادرة، كما استدلوا بذلك لحجية الأمارات والطرق المخالفة للواقع كثيراً، أو أحياناً بأن عدم الجعل أشد محذوراً من الجعل.

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة ص٤٣٧.

وحيث إن مسألة الولاية العامة ليس هنا محل ذكرها وإنما موضعه كتاب المتاجر فالأولى إيكال التفصيل إلى محله. والله الموفق وهو العالم.

وكيف كان فلا كلام في جواز تقليد المجتهد المطلق، وأما المتجزّئ فقد ذهب المصنف (رحمه الله) إلى عدم جواز تقليده بقوله: {فلا يجوز تقليد المتجزئ} واللازم هنا التكلم في المراحل الست التي تقدمت في المجتهد المطلق فنقول:

المرحلة الأولى: في إمكان المتجزئ، فنقول: ذهب بعض إلى عدم إمكان المتجزئ لوجهين:

الأول: إن الاجتهاد كما عرّفوه: ملكة استنباط الأحكام، والملكة بسيطة، ومن المعلوم أن البسيط غير قابل للتجزي والتبعيض، فالشخص أمره دائر بين الاجتهاد المطلق وعدم الاجتهاد مطلقاً، ولا يعقل الواسطة.

وفيه: إن الملكة تختلف بحسب اختلاف المتعلق بالقوة والضعف كما في سائر الملكات، فإن الأشخاص الذين لهم ملكة الشجاعة مثلا يختلفون اختلافاً كثيراً، فقد يكون له ملكة المقابلة مع رجل واحد، وقد يكون له ملكة مقابلة جميع العرب، أو جميع أهل العالم، كما في بعض كلام أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) حيث ذكر نفسه بالثبات، والاجتهاد ليس بدعاً من سائر الملكات، بل هذا وجداني

بالنسبة إلى المجتهدين، ولا نقول نحن بتبعيض الملكة بمعنى اختلافها كماً، بل نقول بالاختلاف كيفاً.

الثاني: ما ذكره في الفصول بما لفظه: (إن من لا إحاطة له بالجميع يجوّز تجويزاً مساوياً في كل مسألة يقف على مداركها ودلائلها الظنية، أن يكون في جملة ما لا يحيط به من الدلائل، ما يعارض تلك الدلائل التي وقف عليها على وجه يساويها أو يترجح عليها، فلا يحصل له ظن منها)[1]، انتهى.

وفيه: إن كثيراً ما يقطع أو يطمأن بعدم ذلك، وذلك بمراجعة مظان المطلب. مثلاً: من اجتهد في كتاب الصلاة، وطالع الجواهر، ومصباح الفقيه، والحدائق، والوسائل، والمستدرك، والمستند، ولم يجد معارضاً يقطع بعدمه، ولا أقل من الاطمئنان وهو كاف، فإن المجتهد المطلق لا يفعل أكثر من هذا القدر ضرورة.

وبالجملة فالحق إمكان التجزي ووقوعه، بل نقول: إن كل مجتهد مطلق لا بد وأن يكون مسبوقاً بالتجزي وإلا لزم الطفرة، لبداهة تدرج العلم، واختلاف أدلة الفقه والمدارك، من حيث الخفاء والظهور، وقد جعل بعض من قارب عصرنا ــ كما حكي ــ للمتجزئ مراتب وقال بتقدم بعضها على بعض، فقال:

(١) الفصول: ج٢ ص١١٨ س ١٤ في إمكان التجزي.

المرتبة الأولى: الاجتهاد في المسائل الأصولية واختيار المسلك، وبعد ذلك يستنبط الأحكام من الأدلة القطعية كالأخبار المتواترة وظواهر الكتاب، ولا يحتاج حينئذ إلى علمي الدراية والرجال.

المرتبة الثانية: الاجتهاد في المظنونات، ويحتاج إلى العلمين المذكورين إلا أن يرى حجية ما في الجوامع بحيث لا يحتاج إلى ملاحظة السند، كما يقوله ثلة من الأخباريين والأصوليين.

المرتبة الثالثة: الاجتهاد في القواعد الغامضة المرتبطة بباب المعاملات ونحوها، مما خلت عن النصوص في الغالب، وإذا تمت هذه المرتبة حصلت له الملكة، وإنما يحتاج إلى فعلية النظر لعرفان الأحكام.

أقول: انحصار طريق الاجتهاد بذلك لا يخلو من نظر بل منع، بل نقول بعدم وقوع هذا الترتيب في الخارج، فإن الغالب في هذه الأزمنة قراءة الأصول والمعاملات سطحاً أولاً، ثم خارج الأصول والمعاملات أو العبادات، وبه يحصل التجزي شيئاً فشيئاً حتى تشتد الملكة، وتنتهي إلى الاجتهاد، وكيف كان فلا ينبغي الشك في إمكان المتجزئ ووقوعه كما أطبق عليه المحققون على ما في الفصول.

المرحلة الثانية: في جواز عمل المتجزّئ على طبق اجتهاده في المسائل التي اجتهد فيها، قد يحتمل عدم الجواز لعدم إطلاق أدلة

العمل على طبق النظر حتى يشمل المتجزئ، الحق الجواز بل حرمة العمل على رأي الغير: أما أصل الجواز فلشمول أدلة حجية المدارك لكل من استنبط وفهم، وهذا فهم بالنسبة إلى تلك الجملة التي اجتهد فيها، وأما تحريم العمل على رأي الغير فلعدم شمول أدلة التقليد له، فإنه ليس بجاهل بل عالم يرى خطأ غيره، مثلاً: من اجتهد في مسألة بطلان المعاطاة، كيف يجوز له ترك نظر نفسه وتقليد من يقول بصحتها وبناء العمل عليها، فإنه ليس معذوراً لا عقلا ولا شرعاً، وهذا أشبه شيء بمن اجتهد حتى أدرك أن هذا طريق بغداد ورأى خطأ من يقول بأن الطريق ليس هذا بل ذاك ثم عدل عما رآه وسلك طريق غيره.

المرحلة الثالثة: حجية قوله للغير، وقد اختلفوا في ذلك، والظاهر الجواز لإطلاق الآيات والروايات وبناء العقلاء.

أما الآيات فقوله تعالى: ﴿**فَلَوْ لا نَفَرَ**﴾[1] الآية، وقوله تعالى: ﴿**إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ**﴾[2] الآية، وقوله تعالى: ﴿**فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ**﴾[3] الآية، فإنها تشمل بعمومها المتجزئ. والقول بعدم الإطلاق ـــ لأنها مسوقة لبيان أصل الجواز ولا إطلاق أحوالي لها ـــ

(١) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

(٢) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٣) سورة النحل: الآية ٤٣، والأنبياء: الآية ٧.

قد ردّ.

وأما الروايات فقول الصادق (عليه السلام): «إن العلماء ورثة الأنبياء ــ إلى أن قال ــ فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظاً وافراً»[1] يدل على أن الآخذ بشيء من العلم يعد عالماً، كما أن الآخذ بجزء من المال يعد وارثاً، فيدخل تحت قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل» ونحوه الذي تقدمت دلالتها على الولاية العامة فكيف بالتقليد. إلى غير ذلك من الروايات المتقدمة.

وأما بناء العقلاء، فبديهي لا يحتاج إلى البيان، فإنهم يرجعون إلى النجار فيما يعرفه، وإن كان هناك شخص آخر يعرف أكثر منه. مثلاً: لو كان هناك نجاران متساويان في صنع الباب، لكن أحدهما يعرف جميع أقسام النجارة، وأحدهما لا يعرف إلا الباب فقط، رجع العرف إلى الثاني مثل ما يرجعون إلى الأول، وكذلك البناء، والطبيب، وغيرهم، فيرجعون إلى طبيب العين فقط كما يرجعون إلى طبيب جميع البدن.

والإشكال بأن بناء العقلاء حيث إنه دليل لبي، يلزم الأخذ بقدره المتيقن، غير تام، إذ لا شك لأحد من العقلاء بالنسبة إلى سائر أهل الخبرة، فليكن المتجزئ أحدهم.

(١) الوسائل: ج١٨ ص٥٣ الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ح٢.

ثم إنه ربما توهم أن الاختلاف في جواز الرجوع إلى المتجزئ وعدمه، مبني على عدم وجوب تقليد الأعلم، أما من يقول بوجوب تقليد الأعلم فلا إشكال في عدم جواز الرجوع إليه، لوضوح أعلمية المجتهد المطلق.

أقول: ليس الأمر كذلك، بل المناط في الأعلمية بالنسبة إلى المسألة المرجوع فيها، بل نقول: لا شك لأحد من العقلاء في أحسنية الرجوع إلى المتجزئ الأعلم من المطلق في المسألة التي استنبطها، كما نرى من رجوعهم أكثرياً إلى الأخصائيين من الأطباء مع أنهم لا يعرفون إلا موضوعاً واحداً. والحاصل أن الاختلاف في جواز الرجوع إلى المتجزئ وعدمه، يأتي على كلا المبنيين من وجوب تقليد الأعلم وغيره، لوضوح أنه لا ربط لسائر المسائل بهذه المسألة، فلو كان المتجزئ أعلم فيها، كان الرجوع إليه أحسن على ما اخترناه من عدم وجوب تقليد الأعلم.

ثم إن بعض من لم يجوز تقليد المتجزئ، خصص ذلك بإمكان تقليد المطلق، أما لو لم يمكن جاز تقليد المتجزئ قال: لأن الشرطية إنما تكون في حال الاختيار كاشتراط الصلاة بالطهارة المائية، وحيث إن إطلاق الآيات والروايات لا يمكن التفكيك فيها بالقول بشمولها للمتجزئ حال الاضطرار وعدم شمولها له حال الاختيار، التجأ هذا المفصل إلى بناء العقلاء.

وربما قيل، بأنه نشك في شمول الاطلاقات للمتجزئ حال

الاختيار، والأصل عدم الشمول، ولا نشك في الشمول حال الاضطرار.

أقول: أما بناء العقلاء فله وجه ــ على تقدير أن نقول بعدم جواز تقليد المتجزئ حال الاختيار ــ وأما التفصيل في الإطلاقات ففيه نظر واضح.

وكيف كان، فقد عرفت أن الأقوى في النظر، بل المتعين، القول بجواز تقليد المتجزّئ. نعم: ربما يقال بأنه لا يبعد لزوم صدق الفقيه ونحوه، فلا يشمل الجواز من لم يستنبط إلا مسألة واحدة أو مسألتين أو نحوهما، كما أن شمول بناء العقلاء لمثله محل منع.

المرحلة الرابعة: في نفوذ قضاء المتجزئ، وفيه خلاف، فذهب جماعة إلى المنع، قالوا: لأن عمدة دليل القضاء مقبولة عمر بن حنظلة وهي لا تشمل المتجزّئ، إذ الظاهر من قوله (عليه السلام): «وعرف أحكامنا»[1] عرفان جميع الأحكام، إذ الجمع المضاف يفيد العموم.

لا يقال: هذه معارضة بمشهورة أبي خديجة عن الصادق (عليه السلام): «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»[2].

(١) الوسائل: ج١٨ ص٩٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٤ الباب ١ من أبواب صفات القاضي ح٥.

لأنهم يقولون: المشهور لا تقوى على معارضة المقبولة لوجوه:

الأول: أنها ضعيفة السند بأبي خديجة كما لا يخفى على من راجع الرجال.

الثاني: إعراض الأصحاب عنها كما قيل، لأنهم يشترطون في القضاء الاجتهاد المطلق.

الثالث: لزوم الهرج لو كان كل من يعلم شيئاً من القضايا قاضياً.

الرابع: احتمال أن يكون تنوين «شيئاً» للتعظيم، على القول بكفاية الاستغراق العرفي في جواز القضاء.

هذا مضافاً إلى ورود خبر خاص يدل على عدم جواز القضاء في حضور من هو أعلم منه. فعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا كان الحاكم يقول لمن عن يمينه ولمن عن يساره: ما ترى ما تقول فعلى ذلك لعنة الله والملائكة والناس أجمعين إلا أن يقوم من مجلسه ويجلسهم مكانه»[1].

أقول: الظاهر جواز القضاء لمن عرف شيئاً من الأحكام بالنسبة إلى ما عرف، أما المتجزّئ الذي يعرف غالب الأحكام ففي كمال الوضوح، لصدق أنه يعرف أحكامهم، فإن الظاهر من نحو هذه

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٥٨ الباب ٤ من أبواب اداب القاضي ح١.

الجملة الاستغراق العرفي كما في (جمع الأمير الصاغة)، وأما المتجزّئ الذي يعرف بعض الأحكام فلشمول إطلاقات جواز القضاء له، كتوقيع صاحب الزمان (عجل الله فرجه)، وقول الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منا؟ فقال: «ليس هو ذاك إنما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط»[1]. وقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «اللهم ارحم خلفائي» المتقدم، إلى غير ذلك من الآيات والروايات المستفيضة التي ذكرها صاحب الجواهر وغيره في كتاب القضاء، وإذ ليس هنا محل التفصيل أضربنا عن ذكرها صفحاً.

وأما ما ذكره المستدل لعدم الجواز، ففيه: إن التعارض بين المقبولة والمشهورة غير وارد، إذ لا دلالة للمقبولة إلا بالإطلاق في مقام التحديد المتوقف على تمامية مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان، والمشهورة صالحة للبيان، والقول بضعف الرواية بأبي خديجة مخدوش، إذ لا يخفى على من راجع رجال المامقاني (رحمه الله) أنه ثقة، وكونه من أصحاب أبي الخطاب في أول أمره لا يضر بروايته بعد ثبوت توبته.

ولا يخفى أن أبا خديجة هذا يسمى: سالم بن مكرم بن عبد الله

(١) الوسائل: ج١٨ ص٥ الباب ١ من أبواب صفات القاضي ح٨.

وليس سالم بن سلمة أبي خديجة الرواجني الكوفي المجهول، وذلك لرواية أبي جهم عنه، وكيف كان وعلى فرض ضعفها فالشهرة جابرة لها.

وأما إعراض الأصحاب عنها فلم أجد شاهداً له، بل في الجواهر في كتاب القضاء اختار جواز كون القاضي عامياً يقضي بفتوى مجتهده، قال بعد الاستدلال على ذلك: (ولا يخفى وضوح ذلك لدى كل من سرد نصوص الباب المجموعة في الوسائل وغيرها، بل كاد يكون من القطعيات، خصوصاً مع احتمال أن كثيراً من هذه الشرائط للعامة كما لا يخفى على من لاحظ كتبهم)[1]، انتهى.

وربما ادعي بالنسبة إلى العامي الإجماع على عدم جوازه، ورده في الجواهر بعدم الإجماع.

وأما لزوم الهرج، فقد تقدم رده والنقض بما لو تعدد المجتهدون كما في غالب الأزمنة.

وأما احتمال أن يكون تنوين «شيئاً» للتعظيم، فلا يدفع الظهور كما هو واضح.

وأما الخبر المتقدم عن أبي عبد الله (عليه السلام) فلا يدل إلا على عدم جواز الحكم لمن لا يعرف حكم المسألة لا من عرف المسألة

(١) الجواهر: ج٤٠ ص١٩.

ولم يعرف غيرها، مع أنه ربما يقال: بأن اللعنة لا تدل على التحريم. وفيه نظر ظاهر خصوصاً في المقام.

ثم: إنه ربما يظهر من بعض، التفصيل بين المتجزئ الذي يعرف غالب الأحكام وغيره، فقال بالجواز في الأول، دون الثاني، لما تقدم من أن الظاهر من قوله (عليه السلام): «عرف أحكامنا» إلى آخره الاستغراق العرفي لا الحقيقي، والأقوى ما تقدم.

ثم هل يكفي صرف الملكة في القضاء وإن لم يكن مستحضراً لشيء من الأحكام، أم يشترط استحضارها في الجملة؟ وجهان: من أن من له الملكة قادر على الرجوع، وعرفان الأحكام مقدمة لا واجب نفسي، ومن أنه لا يصدق عليه «عرف أحكامنا» لظهوره في الفعلية، والذي يخطر بالبال في بادئ النظر التلازم بين الملكة في الأحكام وعرفان جملة منها يكون الشخص معها متجزياً، فتدبر.

المرحلة الخامسة: جواز تصدي المتجزّئ للأمور الحسبية، والأقوى الجواز بالنسبة إلى المسائل التي اجتهد فيها، لما تقدم من جواز قضائه، بضميمة ما تقدم من أن تصدي الأمور الحسبية من فروع القضاء. وأما لو شك فمقتضى دوران الأمر بين التعيين والتخيير العدم لو كان هناك مجتهد مطلق، ولكن الأقوى عدمه.

المرحلة السادسة: ثبوت الولاية العامة له فيما اجتهد فيه، ولنا فيه تأمل. والله الهادي.

والحياة، فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً. نعم يجوز البقاء كما مر.

وأن يكون أعلم، فلا يجوز ــ على الأحوط ــ تقليد المفضول مع التمكن من الأفضل.

{و} من الأمور التي اعتبروها في المفتي: {الحياة، فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً} وقد عرفت الكلام فيه مفصلاً فيما سبق وإن كان مشهوراً {نعم يجوز البقاء} على تقليد الميت {كما مر} مفصلا.

ثم: إنه هل يعتبر التقليد الصحيح على القول بجواز البقاء، فلو قلد طفل ثم مات المجتهد وبلغ لم يجز له البقاء، أم يكفي مطلق التقليد، وجهان: من أنه تقليد فيعمه ما دل على جواز البقاء، ومن أن تقليد الطفل صوري لا مغزى له، والأقوى الأول.

{و} من شرائط المرجع {أن يكون أعلم، فلا يجوز ــ على الأحوط ــ تقليد المفضول مع التمكن من الأفضل} وقد عرفت عدم الاشتراط، لعدم دليل عقلي ولا نقلي على ذلك، بل بناء العقلاء بالنسبة إلى اهل الخبرة على عدم الاشتراط. نعم قام الدليل على الاشتراط في بعض فروع القضاء ونحوه، ولا ربط له بالمقام.

وأما التفصيل بأنه إن وافق المفضول للاحتياط جاز، وإن لم نقل بجواز تقليده مطلقاً، وإن لم يكن موافقاً له لم يجز، فلم يظهر مستنده، لما عرفت من أنه لو لم يكن حجة لم يكن الآخذ بقوله «آخذاً بالحجة» فلربما كان الواقع خلافهما، فالآخذ بالمفضول الأحوط آخذ بغير الواقع وغير الحجة. مثلاً: لو كان الحكم في الواقع وجوب الغسل

من البول ثلاثاً وأفتى الأفضل بكفاية المرة والمفضول بالمرتين، وأخذ المقلد بالمفضول، لم يأخذ لا بالواقع ولا بالحجة، لفرض أن الحجة منحصرة في قول الأفضل.

ومنه: يظهر حال تفصيل آخر في المقام بين جواز الأخذ بالمفضول مع تطابق الأفضل في الفتوى، وبين عدم جواز الأخذ به في مورد تخالفهما، وذلك لأنه لو خالفا الواقع لم يكن الأخذ بالمفضول أخذاً بالواقع ولا الحجة.

{و} من الأمور المعتبرة في المرجع {أن لا يكون متولداً من الزنا}. ونقل عن شاذ ممن قارب عصرنا عدم اشتراطه في المرجع، والذي يمكن أن يتمسك له أمور:

الأول: إطلاق الآيات الدالة على الرجوع إلى المجتهد.

الثاني: إطلاق الروايات.

الثالث: بناء العقلاء على الإطلاق، كما نراه في أهل الخبرة، ولذا قال بعض الشراح: لا دليل على اعتبار طهارة المولد إلا الأصل المحكوم ببناء العقلاء.

الرابع: جواز الاعتماد عليه في الرواية، والاجتهاد سنخ من نقل الرواية.

الخامس: إن الولاية العامة التي هي أعم مطلقاً من حيث الشرائط من المرجعية لو لم تشترط بطهارة المولد لم تشترط المرجعية بها، وجعل أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) زياد ابن أبيه والياً، يدل على الجواز.

السادس: أصالة عدم الاشتراط، لأنه شرط زائد تنفيه البراءة لدى الشك، كما أنه لو شك في اشتراط السن في المرجع نفته البراءة.

وأورد عليها: أما الإطلاقان فبأنهما لا إطلاق لهما، إذ هما في مقام أصل التشريع لا خصوصياته، والأصح في الجواب أن يقال: بعدم وضوح حال ولد الزنا عند الشارع ــ لما سيجيء من الروايات ــ لا أقل من الشك في شمول الإطلاق له لو لم نقل بالإنصراف، والشك في الحجية موضوع عدم الحجية كما حقق في محله.

وأما بناء العقلاء فهو وإن كان ــ لولا الروايات الآتية ــ حقاً، أما بعد ورودها فلا يبقى لبنائهم اعتبار.

وأما جواز الاعتماد في الرواية عليه، فغير معلوم، لعدم قبول شهادته لما سيجيء، مضافاً إلى عدم التلازم.

وأما قضية زياد ابن أبيه، فأورد عليه بأنه لم يكن والياً من قبل أمير المؤمنين (عليه السلام) بل من قبل بعض ولاته.

وفيه نظر، لإقرار أمير المؤمنين (عليه السلام) له على ذلك، كما

يظهر من كتابه (عليه السلام) إليه المذكور في نهج البلاغة[1] ولو كان لا يقر (عليه السلام) توليته لعزله.

وربما يقال في الجواب: بأنه لم يكن محكوماً شرعاً بكونه ولد زنا، لأنه كان لأمه زوج وإن زنى بها أبو سفيان وغيره، فإن «الولد للفراش وللعاهر الحجر»[2]، وقول الحسن (صلوات الله وسلامه عليه): «الدعي ابن الدعي» لم يعلم أن المراد منه كونه ولد زنا، لاحتمال إرادة معناه اللغوي لأنه ادعاه أبو سفيان. قال الله تعالى: ﴿**وَ ما جَعَلَ أَدْعِياءَكُمْ أَبْناءَكُمْ**﴾[3] الآية.

وفيه: إن الظاهر من كتاب الإمام الحسن (عليه السلام) إليه هو كونه ولد زنا.

وإن شئت تفصيل حال زياد بن أبيه، وأمه، وأبيه، وأبي سفيان، فراجع أحواله في البحار[4]، وكيف كان فلا تتم الحجة بولاية زياد، وربما قيل: إن الإسلام يجبّ ما قبله شامل لمثل هذا، أو إن الاحكام بُلّغت تدريجية، و لم يكن في زمان الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) هذا الحكم واجب العمل به، فتأمل.

---

(١) نهج البلاغة: ج٣ ص٤٥٧.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٦٢٩ الباب ٧٣ من أبواب أحكام الأولاد ح١.

(٣) سورة الأحزاب: الآية ٤.

(٤) البحار: المجلد الثامن ص٤٦٠ وص ٤٩٦ الطبعة الحجرية، وسفينة البحار: ج١ ص٥٨٠.

وأما قضية الأصل فهو معكوس، إذ الأصل عدم الحجية، والنقض بالسن غير صحيح للعلم بعدم اشتراطها.

ثم الذي استدل به أو يمكن أن يستدل للاشتراط: الإجماع الذي حكاه صاحب الفصول عن الشهيد الثاني، مضافاً إلى طوائف من الأخبار تشعر أو تصرح بالمطلوب.

منها: ما ورد في باب الشهادات، وهذه جملة منها: فعن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن ولد الزنا أتجوز شهادته؟ فقال: «لا»[1] الحديث.

وفي حديث آخر قال أبو عبد الله (عليه السلام): «لا تجوز شهادة ولد الزنا»[2].

وفي حديث آخر قال أبو عبد الله (عليه السلام): «لو أن أربعة شهدوا عندي بالزنا على رجل وفيهم ولد زنا لحددتهم جيمعاً لأنه لا تجوز شهادته»[3]. الحديث.

وعن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن شهادة ولد الزنا. فقال: «لا»[4].

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٥ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٦ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح٣.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٦ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح٤.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٧ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح٦.

ومنها: ما يدل على أنه أسوء حالاً من الكلب والخنزير، فعن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) وساق الحديث إلى أن قال: «لم يحمله ـــ أي ولد الزنا ـــ نوح في السفينة وقد حمل فيها الكلب والخنزير»[1]. وفي حديث آخر عنه (عليه السلام) قال: «إن نوحاً حمل الكلب في السفينة و لم يحمل ولد الزنا»[2].

ومنها: ما يدل على عدم جواز الاقتداء به في الصلاة. فعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «خمسة لا يؤمون الناس على كل حال.. ـــ وعدّ منهم ـــ المجنون وولد الزنا»[3].

وعن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «لا يصلين أحدكم خلف المجنون وولد الزنا»[4].

وعن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «خمسة لا يؤمون الناس ولا يصلون بهم صلاة فريضة في جماعة... ـــ وعدّ منهم ـــ ولد الزنا»[5].

ومنها: ما يدل على نجاسته، بل نسب إلى الصدوق والسيد والحلّي القول بكفره، فعن أبي عبد الله (عليه السلام): "إنه كره

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٧ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح٩.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٧ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح١٠.

(٣) الوسائل: ج٥ ص٣٩٧ الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة ح١.

(٤) الوسائل: ج٥ ص٣٩٧ الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة ح٢.

(٥) الوسائل: ج٥ ص٣٩٧ الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة ح٤.

سؤر ولد الزنا وسؤر اليهودي والنصراني والمشرك"[1].

وعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام، فإن فيها غسالة ولد الزنا، وهو لا يطهر إلى سبعة اباء»[2].

وعن أبي الحسن الأول (عليه السلام) قال: «ولا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها ماء الحمام، فانه يسيل ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت»[3].

ومنها: ما ورد من أن «دية ولد الزنا دية اليهودي، ثمانمائة درهم»[4].

ومنها: ما يدل على أنه أسوء من الكفار، فعن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية أحب الي من ولد الزنا»[5].

ومنها: ما ورد من نفي الخير فيه، فعن الباقر (عليه السلام) قال: «لا خير في ولد الزنا ولا في بشره ولا في شعره ولا في لحمه ولا

---

(١) الوسائل: ج١ ص١٦٥ الباب ٣ من أبواب الأسئار ح٢.

(٢) الوسائل: ج١ ص١٥٩ الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ح٤.

(٣) الوسائل: ج١ ص١٥٨ الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ح١.

(٤) الوسائل: ج١٩ ص١٦٤ الباب ١٥ من أبواب ديات النفس ح١.

(٥) الوسائل: ج١٥ ص١٨٤ الباب ٧٥ من أبواب أحكام الأولاد ح٢.

في دمه ولا في شيء منه»[1].

ومنها: ما ورد في أنه لا يدخل الجنة، فعن أبي عبد الله (عليه السلام): «خلق الله الجنة طاهرة مطهرة فلا يدخلها إلا من طابت ولادته»[2].

وعنه (عليه السلام) فيما يخاطب الله (عزوجل) ولد الزنا ما لفظه: «وأنت رجس ولن يدخل الجنة إلا طاهر»[3].

وعنه (عليه السلام) قال: «إن كان أحد من ولد الزنا نجا، لنجى سائح بني إسرائيل»[4]، الحديث.

وعن علي بن الحسين (عليهما السلام) قال: «لا يدخل الجنة إلا من خلُص من آدم»[5].

وعن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «من طهرت ولادته دخل الجنة»[6].

ومما هو أصرح في المطلب، ما ورد في باب أنه يدعى الناس بأسماء أمهاتهم، مما يدل على أن ولد الزنا ليس بشيعة، فعن

---

(١) المحاسن: ج١ ص١٠٨ الباب ٤٨ ح١٠٠.

(٢) المحاسن: ج١ ص١٣٩ الباب ٩ ح٢٩.

(٣) البحار: ج٥ ص٢٨٥ ح٥.

(٤) المحاسن: ج١ ص١٠٨ الباب ٤٨ ح١٠٠.

(٥) المحاسن: ج١ ص١٣٩ الباب ٩ ح٢٧.

(٦) المحاسن: ج١ ص١٣٩ الباب ٩ ح٢٨.

النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «إذا كان يوم القيامة دعي الناس بأسماء أمهاتهم سوى شيعتنا فإنهم يدعون بأسماء آبائهم لطيب مولدهم»[1].

وعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا كان يوم القيامة يدعى الناس جميعاً بأسمائهم وأسماء أمهاتهم ستراً من الله عليهم، إلا شيعة علي (عليه السلام) فإنهم يدعون بأسمائهم وأسماء آبائهم وذلك أن ليس فيهم عهار»[2].

وعن علي (عليه السلام) قال: «إذا كان يوم القيامة يدعى الناس بأسمائهم إلا شيعتي ومحبي فإنهم يدعون بأسماء آبائهم لطيب مواليدهم»[3]، إلى غير ذلك.

وهذه الأخبار بضميمة قوله (عليه السلام) في خبر الاحتجاج: «بعض فقهاء الشيعة لا كلهم» مثبت للمطلوب.

لا يقال: كيف لا يدخل الجنة إذا كان مؤمناً صالحاً؟

لأنا نقول: يمكن عدم دخول ولد الزنا الجنة ولكن لا يعاقب في النار، إذ ليس حتما على الله تعالى بقواعد العدل إدخال كل مؤمن الجنة، بل الذي يقتضيه العدل قبح عقاب المحسن، وهناك خبر يدل على ذلك، فعن يحيى الحلبي، عن أيوب بن حُر، عن أبي بكر قال: كنا عنده ــــ أي عند الصادق (عليه السلام) ــــ ومعنا عبد الله بن عجلان، فقال عبد الله بن عجلان: معنا رجل يعرف ما نعرف

(١) البحار: ج٧ ص٢٣٨ ح٣.

(٢) المحاسن: ج١ ص١٤١ ح٣٤.

(٣) البحار: ج٧ ص٢٤١ ح٩.

ويقال له ولد زنا، فقال: «ما تقول»؟ فقلت: إن ذلك ليقال له. فقال: «إن كان ذلك كذلك بني له بيت في النار من صدر ــ والظاهر من صبر وهو الجمد ــ يردّ عنه وهج جهنم»[1].

وهذه الأخبار جمعناها من بابي الشهادات والصلاة من الوسائل، وكتاب الطهارة للفقيه الهمداني، وكتاب البحار ج٣، فمن أراد التفصيل فليرجع إليها، وسيأتي بعض أخبار أخر بهذه المضامين في كتاب الزكاة.

وكيف كان فبعد نقل الإجماع وعدم وجود قائل معلوم بين الفقهاء، وهذه الأخبار المشعرة بالمطلوب، بل المصرحة، لا يمكن الفتوى بالجواز، بل ولا القول بالاحتياط، بل لا بد من الاشتراط.

نعم يجوز عمله لنفسه بحسب اجتهاده، وتكون أعماله الصالحة سبباً لدفع العقاب عنه، فعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إن ولد الزنا يستعمل، إن عمل خيراً جزي به، وإن عمل شراً جزي به»[2].

واما قضاؤه، وتصديه للأمور الحسبية، وولايته للأمور العامة، فيظهر حالها من حال الإفتاء وأنها لا تجوز، والله الهادي.

{و} من الشرائط التي اعتبرها المصنف (رحمه الله): {أن لا

(١) البحار: ج٥ ص٢٨٧ ح١٢.

(٢) نفس المصدر: ح١٤.

يكون مقبلا على الدنيا، طالباً لها، مكباً عليها، مجداً في تحصيلها، ففي الخبر: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه/ حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه».

يكون} المرجع {مقبلاً على الدنيا، طالباً لها، مكباً عليها، مجداً في تحصيلها، ففي الخبر} المروي عن تفسير الإمام العسكري (عليه الصلاة والسلام): {«من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه} وذلك لا يكون إلا بعض الفقهاء الشيعة لا كلهم، فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة، فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة»[1]، الحديث.

وهذا الخبر ـــ بعد الإشكال في سنده، وفي دلالته على جواز التقليد المصطلح، بل هو في باب التقليد في أصول الدين، وإن كان الأظهر عدم صحة الإشكالين ـــ قد اختلف فيه: فبعضهم ذهب إلى أن المستفاد منه اشتراط أن تكون ملكة الفقيه فوق العدالة، وبعضهم قال: إن المستفاد منه دون العدالة لأنه قابل الفقيه الجائز تقليده، بمن يركب القبائح والفواحش، ومن المعلوم الواسطة بين العادل وبين من يركب الفواحش والقبائح، وبعض قال: المستفاد منه العدالة.

والانصاف أنه لو لم يكن المستفاد منه اشتراط ما فوق العدالة فلا

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٩٤ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح٢٠.

أقل من استفادة اشتراط العدالة.

وكيف كان فالأخذ بظاهر الفقرة الأولى من اشتراط الزهد، كالأخذ بظاهر الفقرة الثانية، مفهوماً من اشتراط عدم ركوب الفواحش والقبائح كالعامة مما لم يقل به أحد فيما أعلم.

والمصنف (رحمه الله) وإن كان يظهر منه الأول إلا أنه حيث كان من المحتمل جعله تفسيراً للعدالة فلا وجه لنسبة أنه جعله شرطاً آخر إليه، فتدبر.

(**مسألة ـــ ٢٣**): {العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات وترك المحرمات}.

أقول: الكلام في العدالة يقع في مقامين:

الأول: بيان مهية العدالة.

الثاني: بيان الذنوب المضرة بها، وملاك الصغيرة والكبيرة، فنقول وعلى الله التوكل:

أما الأول: فقد اختلفت الأقوال فيه على وجوه.

الأول: إنها عبارة عن كيفية نفسانية راسخة باعثة على ملازمة التقوى، أو على ملازمة التقوى والمروّة، وقد اختلفوا في التعبير عن هذا المعنى بلفظ الكيفية تارة، والحالة أخرى، والملكة ثالثة، والهيئة رابعة، ولكن المراد بالجميع هو المعنى الواحد.

الثاني: ما اختاره بعض، بعد ما أورد على الأول بالغموض، والنقوض بأنها عبارة عن كون الرجل مبالياً بدينه بحيث يبعثه تدينه في العادة على فعل الواجبات وترك المحرمات.

الثالث: إنها عبارة عن الاستقامة الفعلية لكن عن ملكة. والفرق بينه وبين الأول واضح، فإن الأول عبارة عن صفة نفسية، وهذا عبارة عن استقامة جارحية.

الرابع: إنها عبارة عن اجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر.

الخامس: إنها عبارة عن الإسلام وعدم ظهور الفسق.

السادس: حسن الظاهر.

والأولى أن نذكر الأخبار أولاً ثم نشير إلى أدلة الأقوال:

فمنها: صحيحه ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن، والفرج، واليد، واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر، والزنا، والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك، والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه، وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة المسلمين وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سُئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه، فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين، وذلك أن الصلاة ستر

وكفارة للذنوب، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين، وإنما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي، ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع، ولولا ذلك لم يمكن أحداً أن يشهد على آخر بصلاح، لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين، فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) همّ بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين، وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك، وكيف يقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله (عز وجل) ومن رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) فيه الحرق في جوف بيته بالنار، وقد كان يقول: «لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة»[1]. وزاد في بعض النسخ: وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا غيبة إلاّ لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا، ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه، وإذا رفع إلى إمام المسلمين أنذره وحذره، فإن حضر جماعة المسلمين وإلا أحرق عليه بيته، ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم»[2].

ومنها: خبر يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله (عليه

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٨ الباب ٤ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) نفس المصدر: ح٢.

السلام) قال: سألته عن البينة اذا أقيمت على الحق أيحل للقاضي أن يقضي بقول البينة؟ فقال: «خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، والمناكح، والذبايح، والشهادات، والأنساب. فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يُسأل عن باطنه»[1]. وفي بعض النسخ ذكر بدل الأنساب "المواريث".

ومنها: خبر سماعة عن الصادق (عليه السلام) قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، وواعدهم فلم يخلفهم، كان ممن حرمت غيبته، وكملت مروته، وظهر عدله، ووجب أخوته»[2].

ومنها: ما عن الصادق (عليه السلام): «من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً وأجيزوا شهادته»[3].

ومنها: ما عن الخصال عن أبي عبد الله (عليه السلام): «ثلاث من كن فيه أوجبت له أربعاً على الناس: من إذا حدثهم لم

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٠ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح٣.

(٢) الوسائل: ج٥ ص٣٩٣ الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ح٩.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٩١ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح١٢.

يكذبهم، وإذا وعدهم لم يخلفهم، وإذا خالطهم لم يظلمهم. وجب أن يظهروا في الناس عدالته، وتظهر فيهم مروته، وأن تحرم عليهم غيبته، وأن تجب عليهم أخوته»[1].

ومنها: صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، فعدل اثنان و لم يعدل الآخران. فقال: «إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجيزت شهادتهم جميعاً وأقيم الحد على الذي شهدوا عليه، إنما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق»[2].

ومنها: رواية علقمة قال: قلت له: ـــ أي الصادق عليه السلام ـــ يا بن رسول الله أخبرني عمن تقبل شهادته ومن لا تقبل؟ فقال: «يا علقمة كل من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته». قال: فقلت له: تقبل شهادة مقترف بالذنوب؟ فقال: «يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء والأوصياء (عليهم السلام) لأنهم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٣ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح١٦.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٣ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح١٨.

العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً»[1]، الحديث.

ومنها: ما روي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: «واعلم أن المسلمين عدول بعضهم على بعض، إلا مجلوداً في حد لم يتب منه، أو معروف بشهادة الزور أو ظنين»[2].

ومنها: رواية العلاء بن سيّابة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شهادة من يلعب بالحمام؟ قال: «لا بأس به إذا كان لا يعرف بفسق»[3].

إلى غير ذلك من الروايات التي ذكرها في الوسائل في باب الشهادات وباب إمام الجماعة وغيرهما التي سيأتي بعضها في طي المبحث.

وقبل الشروع في الاستدلال لا بد من بيان أمرين:

الأول: إن اللازم في كل باب مراجعة الأخبار الواردة في ذلك

(١) الوسائل: ج١٨ص٢٩٢ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح١٣.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٥ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح٢٣.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٩١ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح٦.

الباب لإثبات الحكم أو نفيه أو المراد بالموضوع الذي علّق عليه الحكم. مثلاً: لو كان الحكم في الشهادة معلقاً على العدالة، وكان الحكم في باب الجماعة كذلك، كان اللازم الرجوع إلى أخبار باب الشهادة في معنى العدالة المعتبرة في ذلك الباب، وكذا الرجوع إلى أخبار باب الإمامة في معنى العدالة المعتبرة في ذلك، ولا يجوز الجمع بين تلك الروايات وحمل بعضها على بعض وجعل المجموع واحداً معلقاً عليه الحكم في جميع الأبواب، فإن هذا أشبه شيء بالقياس.

نعم إذا قطع بوحدة المناط جاز ذلك، ولكنه لا يفيد غير القاطع، ومن هذا القبيل باب الفتوى، وباب إمامة الجماعة، وباب الشهادة، فإن جواز إمامة الجماعة معلق على العدالة، بالمعنى الذي ذكر لها في باب الإمامة، وقبول الشهادة معلق عليها بمعنى آخر، وشهادة الطلاق معلق عليها بمعنى ثالث، وبين المعاني عموم من وجه كما لا يخفى ذلك لمن راجع هذه الأبواب، فلا يصح عطف بعضها على بعض.

نعم كثير من الفقهاء فهموا الوحدة، ولذا جعلوا العدالة المعلق عليها تلك الأحكام بمعنى واحد، وإن ذهب بعضهم إلى الاختلاف، ورأى العدالة في باب الإمامة أسهل منها في باب الشهادة، وهي في باب الشهادة أسهل منها في باب الفتوى.

وكيف كان فالأقرب في النظر التفكيك بين الأبواب واتباع دليل كل باب، وقد ظفرت على كلام للشيخ الأنصاري (رحمه الله) في

كتاب الصلاة يدل على التفكيك بين طريق إحراز العدالة في باب الشهادة وبين إحرازها في باب الإمامة، فراجع.

الثاني: إذا ورد دليل على اشتراط معنى في مسألة لا يصح أن يرجع ذلك الشرط إلى معنى آخر ثم النزاع في ذلك المعنى الثاني، بل اللازم الأخذ بنفس المعنى الأول واتباع ظهوره العرفي، ومن هذا القبيل ما نحن فيه، فإنه لم يرد في باب الفتوى رواية تدل على اشتراط العدالة في المرجع بهذا اللفظ، بل ليس في هذا المقام إلاّ مثل رواية: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه»[1] الحديث، والشرط الذي تضمنها وهو صيانة النفس، وحفظ الدين، ومخالفته الهوى، وإطاعة المولى، وغير ذلك مما اشتمل عليه سائر فقراتها أمور مبينة عند العرف والشرع، فاللازم اشتراطها في المرجع لا إرجاعها إلى العدالة، ثم تفسير العدالة بالمعنى الذي ورد في باب الشهادة أو باب الجماعة، ثم النزاع في أنها ملكة أو حسن الظاهر أو غير ذلك.

والحاصل إن إرجاع باب الفتوى والأدلة الواردة في لزوم تحفظ المرجع على جهاته الدينية إلى العدالة، ثم تفسير العدالة بالملكة أو غيرها، ثم الاستدلال ببعض الإشعارات الواردة في باب الإمامة والشهادة ونحوها أشبه شيء بإلحاق باب بباب بلا جامع إلا أن يفهم من تلك المضامين العدالة كما ليس ببعيد.

(١) الوسائل: ج١٨ ص٩٤ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح٢٠.

إذا عرفت هذا فلنشرع في الاستدلال على طريقة الفقهاء فنقول:

قال الشيخ (رحمه الله): (العدالة لغة الاستواء، كما يظهر من محكي المبسوط والسرائر، أو الاستقامة كما عن جامع المقاصد ومجمع الفائدة، أو هما معاً كما عن الروض والمدارك وكشف اللثام)[1].

وقال الفقيه الهمداني في مصباحه: (وأما مهية العدالة فهي عرفاً ولغة الاستقامة والاستواء، والمراد بها في إطلاقات الشارع وعرف المتشرعة هي الاستقامة على جادة الشرع، فرجل عدل أي مستقيم على الجادة غير خارج عنها بارتكاب المعاصي، وإنما يطلق ذلك فيما إذا صار صفة الاستقامة خُلقاً له ناشئاً من تديّنه، نظير قولنا "هذه الخشبة عدلة" فإنه لا يكفي في اتصافها بهذه الصفة على الإطلاق مجرد عروض هذا الوصف له ولو بقسر قاسر)[2]، انتهى.

ثم إنه قد استدل للقول الأول ــ وهي أن العدالة عبارة عن كيفية نفسانية راسخة باعثة على ملازمة التقوى المعبر عنها بالملكة ــ بأمور:

الأول: الأصل، وإن تأمل فيه الشيخ الأعظم (رحمه الله) وتقريره أن الأحكام المعلقة على موضوع كالايتمام وقبول الشهادة ونحوهما إذا لم يعلم بوجود الموضوع كان اللازم عدم ترتيبها عليها ما لم يحرز وجود الموضوع خصوصاً في الأمور المهمة. اللهم إلا أن

---

(١) المكاسب: رسالة العدالة، ص٣٢٦ س١.

(٢) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة ص٦٦٨ س٣٢.

يقال: بأن اعتبار الملكة زائداً على اجتناب الكبائر ونحوه مدفوع بالأصل، فالمرجع البراءة لا الاشتغال.

الثاني: ما ذكره الشيخ من الاتفاق المنقول المعتضد بالشهرة المحققة، بل عدم الخلاف بناءً على أنه لا يبعد إرجاع كلام الحلي إلى المشهور كما لا يخفى.

وفيه: عدم تمامية الاتفاق المذكور بعد هذا الاختلاف العظيم كما يظهر من مراجعة الأقوال.

الثالث: ما دل على اعتبار الوثوق بدين إمام الجماعة وورعه، مع أن الوثوق لا يحصل بمجرد تركه المعاصي في جميع ما مضى من عمره ما لم يعلم أو يظن فيه ملكة الترك.

وفيه: أنه مضافاً إلى اختصاص ذلك بباب الجماعة لا مطلقاً فالدليل أخص من المدعى، وإلى اضطراب الرواية إذ روى الشيخ بإسناده عن علي بن راشد قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): إن مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً؟ فقال: «لا تصل إلاّ خلف من تثق بدينه وأمانته»[1].

وعن الكافي نقلها بإسقاط قوله: «وأمانته».

وتؤيد رواية الكافي رواية يزيد بن حماد المرويّة عن رجال الكشي عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: قلت له (عليه السلام):

---

(١) التهذيب: ج٣ ص٢٦٦ ح٧٥٥.

أصلي خلف من لا أعرف؟ فقال: «لا تصلّ إلاّ خلف من تثق بدينه»[1].

وإلى معارضتها بخبر عبد الرحيم القصير قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: «إذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس فيقرأ القرآن فلا تقرأ واعتد بقراءته»[2] فتأمل، إنها لا تدل إلاّ على الوثوق والأمانة، وهما في عرف المتشرعة أعم من الملكة والعدالة قطعاً، ولذا ترى الفقهاء لا يبالون في التوثيق مبالاتهم في التعديل، ولذا جعل الفقيه الهمداني (قدس سره) عمدة مستند اشتراط عدالة الإمام عدم الخلاف في الجملة بل الإجماع وإرسالهم له إرسال المسلّمات على وجه كاد يعد لديهم من ضروريات الفقه.

الرابع: ما دل على اعتبار المأمونية، والعفة، والصيانة، والصلاح، وغيرها مما اعتبر في الأخبار من الصفات النفسانية في الشاهد، مع الإجماع على عدم اعتبارها زيادة على العدالة فيه وفي الإمام، ولو كانت العدالة أمراً وراء الملكة ــ بأن كانت العدالة مجرد اجتناب المحرمات ــ كانت المأمونية وأخواتها أموراً زائدة على العدالة.

وفيه: مع ما تقدم من أنه أخص من المدعى وعدم اعتبارها في باب الشهادة مطلقاً بل تقبل شهادة غير المتصف بها في كثير من الموارد، أنها أعم من الملكة، لبداهة أنا نرى في عرف المتشرعة يصفون بعض

---

(١) رجال الكشي: ص٤٩٦ ح٩٥١.

(٢) الوسائل: ج٥ ص٣٩٦ الباب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة ح٤.

الكسبة أو الطلبة بأنه مأمون عفيف صائن صالح ومع ذلك لا يصفونه بالعدالة، بل نرى أن هذه الأوصاف تصدق على غير المؤمن، بل غير المسلم، إذا كان كذلك، خصوصاً مع التصريح في بعض الروايات بالاعتناء بشهادة مقترف الذنوب كرواية علقمة المتقدمة، بل في بعضها جواز شهادة الناصب في باب الطلاق إذا كان يعرف منه خير.

الخامس: ما تقدم عن الفقيه الهمداني من قوله: (والمراد بها في إطلاقات الشارع ـــ إلى آخره، فإنه عقبه بقوله: ـــ ومن هنا اشتهر بين المتأخرين أنها كيفية نفسانية باعثة على ملازمة التقوى أو عليها مع المروة. وإن اختلفوا في التعبير عنها بلفظ الكيفية أو الحالة أو الهيئة أو الملكة)[١]، انتهى.

وفيه: إن اللازم مراجعة الروايات المفسرة للعدالة المعتبرة في موضوع الحكم، لا أن نرجع إلى العرف في معناها. نعم لو وقعت العدالة شرطاً للحكم مطلقا بلا تفسير لزم الرجوع في تفسيرها إلى العرف، ولكن الأمر ليس كذلك.

السادس: صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة[٢]، وقد أطال الشيخ الأعظم (رحمه الله) الكلام حولها، وحاصل الاستدلال بها،

---

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص٦٦٨ س٣٢.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٨ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح١.

أن السؤال فيها وإن كان ظاهراً في كونه عن الطريق إلى العدالة لقوله: "بم تعرف عدالة الرجل" إلى آخره، ولكن يتعين حمله على السؤال عن مفهومها بقرينة جواب الإمام (عليه السلام) فإن الستر والعفاف من الملكات لا من الأفعال، وهذا شائع في العرف، حيث إنهم يعبرون بالمعرفة ويريدون المهية.

مثلاً: يقال بم يعرف أن الرجل مثري، ويريدون السؤال عن مهيته. وعلى هذا فجواب الإمام (عليه السلام) عن السؤال عن مهية العدالة بكونها الستر والعفاف اللذين هما في الملكات، لأنه لا يقال رجل ستير أو عفيف، إلا إذا كان له ملكة يدل على أن العدالة من قبيل الملكات وهو المطلوب.

وفيه: مضافاً إلى ماتقدم من اختصاصها بباب الشهادة فهو أخص من المدعى، وإلى التنافي بين جعل العدالة الستر والعفاف الظاهرين في الملكة ـــ كما قالوا ـــ وبين جعلها كف البطن والفرج الظاهرين في الفعلية، عدم ظهورها في الملكة أصلا، إذ الستر والعفاف من الأمور الخارجية العرفية، ألا ترى أن المتشرعة يصفون الشخص بأنه ستير عفيف ولا يصفونه بالعدالة، ولذا جعل الستر في حديث جنود العقل والجهل المروي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في مقابل التبرج الذي هو من سنخ الأفعال قطعاً، وكذا جعل العفة في مقابل التهتك، فراجع.

وبما ذكرنا يخدش الاستدلال لاعتبار الملكة بموثقة ابن أبي يعفور

عن أخيه عن أبي جعفر (عليه السلام): «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبذاء والتبرج إلى الرجال في أنديتهم»[1].

ثم إنه لا يذهب عليك أن صحيحة ابن أبي يعفور لا تدل على أكثر من حصول العدالة بالأمور المذكورة، إذ لو دلت على انحصار العدالة في مفادها لزم خروج أكثر العدول، وذلك لما تضمنت من تعاهد الجماعة في الصلوات، وذلك ليس شرطاً في العدالة.

والقول بأنه جعل ذلك علامة لأصل الإتيان بالصلاة المشروطة بها العدالة لقوله (عليه السلام): «لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي»[2]، مدفوع بعدم جعله علامة لقوله (عليه السلام): «قد كان فيهم من يصلي في بيته» كما يظهر ذلك لمن تدبر الرواية. وكيف كان فالرواية لا تدل على أكثر من عدالة المتصف بهذه الصفات، وكونها في مقام التحديد المقتضي للانحصار لا بد من رفع اليد عنه.

ثم إن بين المعنى الذي اعتبرته هذه الرواية في العدالة، وبين المعنى المنسوب إلى المشهور، عموماً من وجه، والمتبع مفادها. اللهم إلاّ أن يقال: إن الاهتمام بإحراق البيت شاهد على نفاق الذين لم

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٤ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح٢٠.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٨ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح١.

يحضروا، وإلا فليس عدم حضور الجماعة من المحرمات قطعاً، فالرواية تفيد ما ذكره المشهور.

إن قلت: وكذلك بين هذه الرواية وبين سائر روايات العدالة عموم من وجه أو مطلق، فيقع التعارض، فلا يمكن الجزم بشيء منها إلا بعد الترجيح.

قلت: الظاهر أن كلها مبينة لمصاديق العدالة، فإن لها مراتب أدناها ما ذكر في أقل الروايات اشتراطاً وأعلاها ما هي في أفق العصمة أو هي هي. نعم لو قيل بأنها في مقام التحديد أشكل الأمر، والذي يهون الخطب عدم فهم التحديد منها عرفاً.

ثم إن اعتبار المروة في العدالة مختلف فيها، فالمحكي عن المحقق في الشرائع، والنافع، والعلامة في الإرشاد، وفخر المحققين في الإيضاح، عدم اعتبار المروة، والمشهور بين من تأخر عن العلامة (رحمه الله) اعتبارها كما حكي، و لم يذكرها المتقدمون إلاّ شاذ منهم.

ولا يخفى أن اعتبارها مما لا محل له، إذ أن هذه اللفظة إن كانت مساوية للمفاهيم الواردة في الروايات كالستر والعفاف ونحوهما، فلا وجه لتبديل لفظ بلفظ آخر، وإن لم تكن مساوية فات الغرض للأعمية أو الأخصية، مع أن هذه اللفظة ليست أظهر عند العرف مفهوماً أو مصداقاً من الألفاظ الواردة في الروايات حتى تبدل بها طلباً

للوضوح.

نعم إن كثيراً من الموهنات بمقام الإنسانية عرفاً أو مادة مما ينافي الستر والعفة الواردين في روايات العدالة. مثلاً: لو ركب الفقيه الحمار مقلوباً، أو صارع في السوق مع سوقي لإظهار شجاعته، أو هرول بين الناس كما يفعله المجانين بلا داع معتد به، لم يكن يصدق عليه أنه ساتر أو عفيف. والقول بأن المراد بالستر والعفة، التستر والتعفف عن المحرمات فقط، خلاف متفاهم العرف.

وكيف كان فقد استدل لاعتبار المروة بأمور:

الأول: صحيحة ابن أبي يعفور ــ ومحل الدلالة منها فقرات:

الأولى: قوله (عليه السلام): «بأن يعرفوه بالستر» على أن يكون المراد منه ستر العيوب الشرعية والعرفية، ومن الأمور العرفية ارتكاب منافيات المروة.

الثانية: قوله (عليه السلام): «وكف البطن والفرج واليد واللسان»، بناءً على شمولها للكف عن منافيات المروة كشمولها للمحرمات الشرعية.

الثالثة: قوله (عليه السلام): «والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه» فإنه يشمل العيوب الشرعية والعرفية كما تقدم.

وفي الكل ما تقدم من أنه لو كان منافي المروة ما ينافي الستر والعفاف عرفاً كان معتبراً وإلاّ لم يكن معتبراً.

وأما ما أجاب الشيخ (رحمه الله) من أن المراد بالستر ليس هو الستر الفعلي، مضافاً إلى أن المتبادر بالستر تعلقه بالعيوب الشرعية دون العرفية، إلى غير ذلك، فمخالف لما يستفاد في العرف منها كما تقدمت الإشارة إليه.

الثاني: الإجماع المنقول، كما في الجواهر عن بعض الكتب. وفيه: إن المنقول ليس بحجة، فضلا عن مثل هذه المسألة المختلف فيها المحتمل استناده إلى الأدلة اللفظية المذكورة.

الثالث: الأصل، كما تقدم تقريره في اعتبار أصل الملكة في العدالة، وقد تقدم الجواب عنه.

الرابع: قول الكاظم (عليه السلام) في حديث هشام: «لا دين لمن لا مروة له، ولا مروة لمن لا عقل له»[1] بضميمة لزوم تدين العادل، ويؤيده ما تقدم من خبر سماعة عن الصادق (عليه السلام). وفيه: إن المراد نفي الدين الكامل، وإلا فلو فرض اجتناب المعاصي كافة والإتيان بالواجبات كذلك كان ممن له الدين ضرورة، وأما المؤيد فليس المراد من المروة فيها ما هو المصطلح

---

(١) تحف العقول: ص٢٨٧.

لديهم قطعاً.

الخامس: ملازمة التقوى المشروطة في العدالة للمروة. وفيه: إن المقدار الذي تقدم أنه مناف للستر ملازم للتقوى وهو مشروط في العدالة، والزائد عليه لم يكن وجه معتمد للملازمة بينها وبين التقوى.

قال في الجواهر بعد نفي اعتبار المروة: (بل روي أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يركب الحمار العاري ويردف خلفه، وأنه كان يأكل ماشياً إلى الصلاة بمجمع من الناس في المسجد، وأنه كان يحلب الشاة ونحو ذلك. مع أنه ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في الزهد ما لو وقع في مثل هذا الزمان لكان أعظم منافٍ للمروة بالمعنى الذي ذكروه، مثل ما ورد في رقع جبته حتى استحيىٰ من راقعها)[1]، انتهى.

ولكن لا يخفى أنه لا يقاس زمان بزمان، ولا شخص بشخص؛ فربّ زمان يكون فيه عمل عيباً بحيث يكون منافياً للستر والعفة وليس كذلك في زمان آخر، وهكذا بالنسبة إلى بعض الأشخاص، ولذا كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يشتري من السوق الطعام ويضعه في كمه إلى البيت، ويظهر من حديث اشترائه (عليه السلام) الثوب وقطع كم وإبقاء كم، وكان أحدهم (عليهم السلام) يمتنع

(١) الجواهر: ج١٣ ص٣٠٣ في عدم اعتبار المروة في العدالة.

عن ذلك، وعلله بأن أهل المدينة يعيبون ذلك.

السادس: إن قاعدة الاحتياط قاض بذلك. وفيه: حكومة البراءة كما لا يخفى.

ثم إنه قد يشكل ما ذكرنا من التفصيل بين منافيات المروة، وأن منها ما ينافي العدالة وهي التي لا تنافي الستر، ومنها ما ينافيها وهي التي تنافيه بأمرين:

الأول: رواية علقمة المتقدمة التي فيها «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة»[1].

وجه الاشكال: أن هذه الرواية حاكمة على الأدلة المعتبرة للستر، فإن مفادها أن الستر والعفاف المأخوذ في تعريف العدالة ليس إلاّ عدم تظاهره بالفسوق والعصيان.

وفيه: إنها وإن سلّمت حكومتها لكن لا بد من تقيدها بما لا ينافي الروايات المستفيضة المعتبرة للستر الظاهر في منافاة بعض العيوب العرفية له، مضافاً إلى صحة سند الأولى بخلاف هذه، فتأمل.

الثاني: إطلاق جملة من الروايات الواردة في باب الشهادة التي ليس فها إشعار بشرطية الاجتناب عن منافيات المروة في قبول الشهادة، مثل ما ورد من نفي البأس عن شهادة الجمال والمكاري

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٢ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح١٣.

والملاح إذا كانوا صلحاء.

وفيه: حكومة الأخبار المعتبرة لها ــ أي القدر الملازم من المروة للستر والعفاف ــ على هذه الإطلاقات.

فتحصل في المسألة احتمالات ثلاثة:

الأول: اعتبار المروة مطلقاً.

الثاني: عدم اعتبارها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين ما كان ملازماً للستر فيعتبر، وبين غيره فلا يعتبر، وهذا هو الذي اخترناه جمعاً بين الأدلة، وإن كان القول الثاني أيضا لا يخلو من وجه، فتدبر، والله العالم.

والدليل للقول الثاني الذي فسر العدالة بالمبالاة بالدين أمور:

الأول: صحيحة ابن أبي يعفور، فإنها لاشتمالها على الستر والعفاف تدل على كونهما حالته لا وقوعهما عنه اتفاقاً، فإنه لا يقال رجل ستير أو عفيف، إلا إذا كان مبالياً بستره وعفافه، وذلك لأن الستر والعفاف قد يكون ناشئاً عن عدم الابتلاء بخلافهما، وقد يكون ناشئاً عن أمر اتفاقي، وقد يكون ناشئاً عن داع نفساني دائمي، ومن المعلوم لدى العرف أن الاتصاف بالستر والعفاف، لا يكون إلاّ في القسم الثالث دون الأولين، وهذا إنما يتم بعد بطلان استفادة الملكة من الصحيحة.

والحاصل أن أمر الصحيحة دائر بين إفادتها للملكة، وبين إفادتها للاستقامة الفعلية بدون استنادها إلى حالة نفسانية، وبين إفادتها للاستقامة الفعلية المستندة إلى مبالاة نفسانية، وحيث أن الأول غير مستفاد منها لما تقدم من ورود النقوض والغموض عليه، والثاني خلاف متفاهم العرف من لفظي الستر والعفاف، تعين الثالث وهو المطلوب.

وفيه: إن الستر والعفاف ولو كان كذلك إلاّ أن الروايات الأخر الدالة على كفاية الاستقامة الفعلية ــ كرواية علقمة وغيرها ــ تدل على عدم انحصار العدالة في مفاد صحيحة ابن أبي يعفور.

الثاني: أصالة عدم الاكتفاء بأقل من هذا القدر في الأمور الشرعية المتوقفة على العدالة.

وفيه: ما تقدم من حكومة أصالة عدم شرط المبالاة النفسانية على هذا الأصل، مضافاً إلى أن الأصل لا مجال له بعد ظهور الأدلة الاجتهادية في المطلوب.

الثالث: بعض الروايات الواردة في باب إمام الجماعة المشتملة على اعتبار الوثوق في إمام الجماعة، منها رواية علي بن راشد المتقدم، ومنها ما في الفقه الرضوي: «لا تصل خلف أحد إلا خلف رجلين أحدهما من تثق به وتدينه بدينه وورعه»[1]، ومنها خبر

(١) فقه الرضا: ص١٤ س١٤، مستدرك الوسائل: ج١ ص٤٩٠ الباب ٩ من أبواب صلاة الجماعة: ح٢، وفيه «وتدين بدينه».

المرافقي: «إذا كنت خلف الإمام تولاه وتثق به»[1].

وفيه: إنها مع معارضتها في موردها بخبر عبد الرحمن القصير المتقدمة، وخبر خلف، الناهي عن الصلاة خلف المجاهر بالفسق، ومرسلة الصدوق، كذلك المفهوم منها جواز الصلاة خلف غيره بلا اشتراط للوثوق، لا تدل إلاّ على الوثوق بالدين المجتمع مع ترك المعاصي ولو دون مبالاة نفسانية، فإن من لا يخون ولو لا لحالة نفسانية ولا للخوف من الله تعالى يوثق به وهكذا، فتأمل.

والدليل للقول الثالث الذي فسر العدالة بالاستقامة عن ملكة أمور:

الأول: صحيحة ابن أبي يعفور، لأنها جمعت بين الستر والعفاف اللذين هما عبارة عن الملكة، وبين كف البطن والفرج واليد واللسان الذي هو الفعلية، وكذا قوله: «أن يكون ساتراً لجميع عيوبه».

وفيه: ما تقدم من أن الستر والعفاف ظاهران في الفعلية لا الملكة، بشهادة العرف حين إطلاق هذين اللفظين، مضافاً إلى قرينة المقابلة بينها وبين التبرج والتهتك في حديث جنود العقل والجهل المروي عن الصادق (عليه السلام) كما سبق.

الثاني: الرواية المتقدمة عن الفقه الرضوي، بتقريب أن الورع

(١) الوسائل: ج٥ ص٤٢٤ الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة ح١٥.

لا يكون إلاّ عن كيفية نفسانية، فهو ملكة وعمل، فمن كانت له الملكة ولكن لم يتفق له عمل لا يسمى ورعاً كالعكس. وفيه: إنها مع معارضتها بما تقدم في أدلة القول الثاني أن الورع عبارة عن الاجتناب الخارجي ولو لا لملكة، فتأمل.

الثالث: ما تقدم عن الفقيه الهمداني من أن العدالة عرفاً ولغة الاستقامة، بضميمة ما فهم من الأخبار من اشتراط كونها عن ملكة، وفيه: عدم تسليم إفادة الأخبار لذلك، بل الظاهر من كثير منها نفس الاستقامة كقوله (عليه السلام): «فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه»[1] ورواية علقمة وغيرهما.

والدليل للقول الرابع الذي فسّر العدالة بأنها الاجتناب عن الكبائر وترك الإصرار على الصغائر، وظاهره أنها عبارة عن الاستقامة الفعلية من دون اعتبار الملكة بأمور:

الأول: بعض الروايات، كرواية الأذان: «إذا دخلت من باب المسجد فكبرت وأنت مع إمام عادل ثم مشيت إلى الصلاة أجزأك»[2]. سماعة: سألته عن رجل كان يصلي فخرج الإمام وقد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة قال: «إن كان إماماً عدلاً

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٠ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح٣.

(٢) الوسائل: ج٤ ص٦٥٣ الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة ح٩.

فليصل أخرى وينصرف»[1]، الحديث.

وجه الدلالة ما ذكره الشيخ الأعظم (رحمه الله) في مسألة صلاة الجماعة بما لفظه: (والمراد بالعادل في الروايتين: العادل في دينه أصولاً وفروعاً، فعدم عدالته قد يكون من جهة فسقه في أصول الدين كالمخالف ... وقد يكون من جهة فسقه في فروع الدين كالمؤمن الفاسق بجوارحه، والعدالة بهذا المعنى غير ما اصطلح عليه أصحابنا من الملكة الخاصة، وحينئذ فلا تدل الروايتان إلاّ على اعتبار العدالة ــ أعني الاستقامة الفعلية أصولاً وفروعاً ــ ولا يدل على اعتبار العدالة بمعنى الملكة حتى لا تجوز الصلاة خلف المؤمن الذي لم تصدر منه كبيرة و لم تحصل له ملكة بعد، بل ظاهره اعتبار عدم المعصية أصلا)[2]، انتهى.

وقال في موضع آخر: (ومما ذكرنا يعرف الكلام في بعض الأخبار الأخر التي أشير فيها إلى اعتبار العدالة في الإمام، مثل قوله (عليه السلام) في علل الفضل في علة كون صلاة الجمعة ركعتين قال: «لأن الصلاة مع الإمام أتم لعلمه وفقهه وعدالته»[3])[4]، انتهى.

---

(١) الوسائل: ج٥ ص٤٥٨ الباب٥٦ من أبواب صلاة الجماعة ح٢.

(٢) كتاب الصلاة، للأنصاري: ص٣٦٣ س١٠.

(٣) عيون أخبار الرضا: ج٢ ص١١٠ س٤ الباب٣٤ ذكر الرواية هكذا: «إن الصلاة مع الإمام أتم وأكمل لعلمه وعدله وفضله».

(٤) كتاب الصلاة، للأنصاري: ص٣٦٤ س١٠.

وأورد (عليه السلام) بأن اعتبار الوثوق في بعض الروايات ظاهر في الملكة، إذ لا وثوق بمن لا ملكة له.

وأجيب بأن الوثوق يحصل بمجرد عدم المعصية ولو لا عن ملكة، فلو علمنا من شخص أنه لا يعصي ولو من باب الاتفاق، حصل لنا الوثوق به، كما يظهر ذلك من تنظير الايتمان به بما نحن فيه، فإن مَن علمنا أنه لا يخون ولو لا عن ملكة نأتمنه، ولو علمنا بعدم حصول الملكة له، فتأمل.

الثاني: صحيحة ابن أبي يعفور، بتقريب أن المراد بالستر والعفاف الفعلية، لأنها الظاهرة منهما عرفاً لا الملكة، والقرينة على ذلك عطف قوله (عليه السلام): «وكف البطن» إلى آخره عليه، ويكون قوله (عليه السلام): «ويعرف باجتناب الكبائر» إلى آخره يراد به أنه لو كان مجتنباً عن المعاصي الظاهرة للناس كشف ذلك عن اجتنابه عن جميع المعاصي حتى الخفية منها كوطء الحائض والرياء في العبادة.

وأورد عليه بأن السؤال لما كان عن الطريق إلى العدالة فالستر والعفاف واجتناب المعاصي كلها طرق إليها، فليس اجتناب المعاصي نفس العدالة، وإلا لزم اتحاد الطريق وذي الطريق.

وأجيب بأن السؤال ليس عن طريق العدالة، بل السؤال عن نفس العدالة، ومثله شائع في العرف، فإنه يقال ــ فيما علّق الحكم

على وصف مجهول ـــ ما الدليل على هذا الوصف؟ يراد به السؤال عن الوصف، فتدبر.

ويدل على أن الستر والعفاف نفس العدالة لا الطريق إليها، موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة، حيث قال (عليه السلام): «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات» إلى آخره، فإن تعليق القبول بالستر دون غيره يدل على أن الموضوع للحكم هو الستر لا أنه شيء آخر يكون الستر طريقاً إليه.

الثالث: ما أشار اليه الشيخ بقوله: (وما ذكره بعض المعاصرين تبعاً للمحدث المجلسي من أن التصريح باشتراط ملكة العدالة لم يقع في الأخبار لا يخلو عن وجه، وأن استغراب بعض آخر من المعاصرين لصدور ذلك عن مثل المحدث المذكور لا يخلو عن نظر)[1]، انتهى. وفيه: ما لا يخفى.

والدليل للقول الخامس الذي هو عبارة عن الإسلام وعدم ظهور الفسق بأمور:

الأول: الإجماع القولي على ما ادعاه الشيخ في محكي الخلاف حيث قال: إذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف إسلامهما، ولا يعرف فيهما جرحاً، حكم بشهادتهما ولا يقف على البحث ـــ إلى أن

(١) كتاب الصلاة، للأنصاري: ص٣٦٣ س١٨.

قال ــ دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم. وفيه: إن الاجماع منقول، وربما أورد عليه بأنه لا إجماع في المقام مع هذا الخلاف العظيم، ولكن لا يخفى أن هذا ليس خدشاً في إجماع الشيخ، وإنما هو خدش في الاستناد إلى هذا الإجماع، وذلك لأن المخالفين إنما هم بعد الشيخ حسب ما حكي لنا كلماتهم، أما قبل الشيخ لم يعلم مخالف، ولعله كان إلى زمانه الإجماع محققاً.

وبهذا تبين أنه لا ينفى الإجماع المتقدم بالخلاف المتأخر. نعم يسقط الإجماع بالنسبة إلى المتأخر عن الحجية لعدم وجود الإجماع بالنسبة إليه. أللهم إلا أن يكون مستند الإجماع قاعدة اللطف، فإن انعقاد الإجماع في زمان كاف للاستناد، إلا إذا انعقد الإجماع على خلافه بعده، فتدبر.

الثاني: الإجماع العملي كما ادعاه الشيخ بقوله المحكي، وأيضا نحن نعلم أنه ما كان البحث في أيام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا في أيام الصحابة ولا أيام التابعين، وإنما هو شيء أحدثه شريك بن عبد الله القاضي، ولو كان شرطاً ما أجمع أهل الأعصار على تركه.

وفيه: ما قاله الفقيه الهمداني (رحمه الله) بما لفظه: (وأما السيرة العملية في عصر الصحابة والتابعين لو تحققت فهي غير ناهضة للحجية لعدم كون قضائهم في تلك الأعصار غالباً منوطاً برضى الحجة وإمضائه بل بخلافه، وأما في عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فلم تثبت، بل المروي عن حال النبي

(صلى الله عليه وآله وسلم) خلافه على ما عن هداية الشيخ الحر العاملي مرسلاً، أنه كان إذا اختصم إليه رجلان ـــ إلى أن قال ـــ وإذا جاؤوا بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر بعث رجلين من خيار أصحابه يسأل كل منهما من حيث لا يشعر الآخر عن حال الشهود في قبائلهم ومحلاتهم، فإذا أثنوا عليهم قضى حينئذ على المدعى عليه ـــ إلى أن قال ـــ وإن لم يعرف لهم قبيله سأل عنهما الخصم فإن قال ما علمت منهما إلا خيراً أنفذ شهادتهما)[1]، انتهى.

الثالث: أصالة عدم الفسق، وقد أشار إليه الشيخ (رحمه الله) في محكي عبارته بقوله: (وأيضاً الأصل في المسلم العدالة، والفسق طارٍ عليه يحتاج إلىٰ دليل)[2].

أقول: إن أريد بالعدالة الملكة فالأصل عدمها لا وجودها، لأنها أمر حادث يحتاج إلى دليل، وإن أريد منها عدم الفسق ـــ كما يشعر بذلك قوله (والفسق طارٍ عليه) ـــ فالأصل وإن كانت هي العدالة لا أن الأخبار الدالة على كونه ستيراً عفيفاً صالحاً ونحوها حاكمة عليه كما لا يخفى.

إن قلت: أصالة عدم فعل الواجب حاكم على أصالة عدم الفسق، فلا يتم أصالة عدم المعصية.

---

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة ص٦٧١ س٢٧.

(٢) المكاسب: رسالة العدالة، ص٣٢٦ س٢١.

قلت: هي مثبتة فلا تفيد، فتأمل.

الرابع: أصالة الصحة في أفعال المسلمين وأقوالهم، وهي المعبر عنها بظهور حال المسلم في عدم الفسق. وفيه: إن أريد بالعدالة الملكة فلا ظهور لحال المسلم فيها و لم يقم دليل على هذا النحو من الظهور، وإن أريد بها ترك المعاصي وأريد بأصالة الظهور ظهور الحال لأن الظاهر من حال المسلم وقوفه على الحدود الشرعية، ففيه: أنه لا دليل على هذا الظهور إلا الغلبة، والغلبة بالعكس، إذ الغالب فيهم عدم وقوفهم على الحدود كما لا يخفى.

الخامس: بعض الروايات، مثل ما روي عن الإمام علي (عليه السلام) أنه قال لشريح: «واعلم أن المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد لم يتب منه أو معروف بشهادة الزور أو ظنين»[1].

وقول الصادق (عليه السلام) لعلقمة: «كل من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته»[2].

وصحيحة حريز المتقدمة وفيها: «إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجيزت شهادتهم جميعاً»[3]، إلى غير

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٥ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح٢٣.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٢ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح١٣.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٣ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح١٨.

ذلك.

وأورد عليه: أما رواية علي (عليه السلام) فبأنه إذا استثني خاص عن عام، لزم حين إرادة ترتيب الأثر الفحص، فلا يكفي مطلق الإسلام، بل العدالة محدودة بهذه الثلاثة، فاللازم الفحص حتى يثبت عدم كون الشاهد منهم. وأما رواية علقمة فبأن الظاهر من ذيلها اعتبار حسن الظاهر، مع أنها لا تقاوم الروايات التي اشترطت الستر والعفاف ونحوهما. وأما صحيحة حريز ففيها ما أورد على الأول، فتأمل.

والإنصاف أن المستفاد من مجموع الروايات عدم كفاية الإسلام وعدم ظهور الفسق، وإن لم يكن المستفاد منها الملكة واجتناب جميع الذنوب أيضاً، بل المستفاد أمر متوسط بين هذه الأقوال.

والدليل للقول السادس وهو حسن الظاهر أمور.

ولا بد قبل بيان المطلب من التنبيه على أمر، وهو أن الشيخ (رحمه الله) ذكر في رسالة العدالة أن حسن الظاهر وكذا عدم ظهور الفسق لا يعقل أن يكون عدالة وإنما هو طريق للعدالة، واستدل لذلك بما لفظه: (مع أنه لا يعقل كون عدم ظهور الفسق أو حسن الظاهر نفس العدالة، لأن ذلك يقتضي كون العدالة من الأمور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني، وهذا لا يجامع كون ضده ــ أعني الفسق ــ أمراً واقعياً لا دخل للذهن فيه، وحينئذ فمن

كان في علم الله مرتكباً للكبائر مع عدم ظهور ذلك لأحد يلزم أن يكون عادلا في الواقع فاسقاً في الواقع، لأن المفروض أن وجودها الواقعي عين وجودها الذهني. وأما بطلان اللازم فغني عن البيان، وكذا لو اطلع على أن شخصاً كان في الزمان السابق مع اتصافه بحسن الظاهر لكل أحد مصراً على الكبائر يقال كان فاسقاً و لم يطلع ولا يقال كان عادلاً فصار فاسقاً عند اطلاعنا)[1]، انتهى.

أقول: إن كانت العدالة عبارة عن الملكة، أو عن اجتناب المعاصي، أو نحوهما من الأمور الواقعية، كان الأمر كما ذكره (رحمه الله)، وأما إن كانت العدالة عبارة عن حسن الظاهر، أو عن الإسلام مع عدم ظهور الفسق، كان ضدهما عبارة عن عدم حسن الظاهر، وعدم ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق أو ظهور الإسلام مع ظهور الفسق. والحاصل أنه لو قيل إن ضد العدالة هو عبارة عن عدمها ــ فكل معنى اعتبر للعدالة كان ضدها ضد ذلك المعنى، لا أن العدالة هي حسن الظاهر وضدها الفسق حتى يلزم ما ذكره (رحمه الله)، من اجتماع العدم والملكة أو شبهه ــ لم يكن به بأس، فالشارع علّق أحكاماً بالعدالة بهذا المعنى لا أكثر ولا أقل، و لم يرتب تلك الأحكام على ضده.

نعم لو كان الفسق الذي هو ضد العدالة هو عبارة عن اقتراف

(١) المكاسب: رسالة العدالة، ص٣٢٦ س٢٥.

الذنب كان لما ذكر وجه، ولكن الكلام فيه، فإن من يعتبر العدالة بمعنى حسن الظاهر أو نحوه، يفسر الفسق بأنه عبارة عن عدم حسن الظاهر وشبهه، مضافاً إلى أنا لم نجد في الأخبار ما قابل فيه العدالة بالفسق، بل الموجود هو تعليق الحكم على العدالة أو ما يراد فيها، وبعد تفسيرها بحسن الظاهر لا يبقى مجال لهذا الإشكال، فإنه جمع بين العدالة المفسرة بحسن الظاهر في الأخبار وبين الفسق المفسر بالعصيان في لسان العلماء.

نعم يقع الكلام في الدليل على ذلك، وهو عدة من الأخبار: منها صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة، وجه الدلالة أنها فسرت العدالة بالستر والعفاف وكف الأعضاء الأربعة، ومن المعلوم عدم التنافي بينه وبين العصيان واقعاً، فمن كان حَسَن الظاهر بسبب هذه الأمور كان عادلاً قبلت شهادته للمسلمين وعليهم.

وأورد عليه بأنها في مقام بيان الطريق إلى العدالة بشهادة السؤال، لأن الراوي إنما سأل بم تعرف عدالة الرجل، إلى آخره، وأجيب بعدم تسليم ذلك كما تقدم في أدلة القول الرابع وغيره. بل في هذا الخبر مواضع للدلالة على المطلب كما قاله الفقيه الهمداني.

ومنها: خبر يونس المتقدم، وفيه: «فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه»[1].

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٠ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح٣.

ومنها: خبر سماعة عن الصادق (عليه السلام) المتقدم، حيث قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، وواعدهم فلم يخلفهم» إلى قوله: «وظهر عدله»[1].

ومنها: خبر الخصال عن أبي عبد الله (عليه السلام) المتقدم المشبه لخبر سماعة.

ومنها: ما عن الأمالي عن الصادق (عليه السلام): «من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً وأجيزوا شهادته»[2].

ومنها: خبر عبد الرحيم القصير المتقدم[3] المصرح بأن ائتمام الناس بشخص يقرأ القرآن كاف في الاقتداء به، فإنه ظاهر في كفاية هذا القدر من حسن الظاهر.

ومنها: غير ذلك مما تقدم بعضها في دليل القول الخامس.

وقد تقدم أن المستفاد من مجموع الروايات هو شيء متوسط بين الملكة واجتناب المحرمات وبين ظهور الإسلام، فالأول إفراط، والثاني تفريط، وقد اقتصرنا في هذا المبحث على رؤوس المطالب خوفاً من التطويل، وسنذكر بعض ما يتعلق بالمطلب في مبحث إمام

---

(١) الوسائل: ج٥ ص٣٩٣ الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ح٩.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٩١ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح١٢.

(٣) التهذيب: ج٣ ص٢٧٥ باب فضل المساجد والجماعة ح١١٨.

وتُعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً، وتثبت بشهادة العدلين، وبالشياع المفيد للعلم.

الجماعة إن شاء الله تعالى.

{وتُعرف} العدالة بأي معنى كانت بأمور:

الأول: العلم الوجداني، من غير فرق بين أن تكون العدالة بمعنى الملكة أو حسن الظاهر أو غيرهما.

الثاني: ما أشار إليه المصنف بقوله: {بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً} وهذا إنما يكون طريقاً إلى العدالة، لو كان المراد منها اجتناب الكبائر أو الملكة أو نحوهما، أما لو كانت العدالة عبارة عن حسن الظاهر ـــ كما لا يستبعد استفادته من النصوص المتقدمة ـــ فلا يكون حينئذ طريقاً، بل يكون نفس العدالة.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: {وتثبت بشهادة العدلين} لما تقدم من حجية البينة.

الرابع: ما أشار إليه بقوله: {وبالشياع المفيد للعلم} لما تقدم أيضاً.

الخامس: الوثوق وإن لم يكن مستنداً إلى أحدهما، كما لو قام عنده خبر ثقة بدون حصول العلم ونحوه.

السادس: ما ذكره الشيخ الأنصاري في كتاب الصلاة من كون الملكة طريقاً إلى العدالة التي هي اجتناب المعاصي.

هذا مجمل الكلام في المقام وتفصيله:

أما الأول: وهو العلم الوجداني فلا شك في كونه طريقاً إلى العدالة، فيجوز ترتيب آثار العدالة على من علم عدالته، ولو ظهر بعد ذلك كونه جهلاً مركباً ابتني على مسألة الإجزاء وعدمه لو لم تكن في المسألة رواية خاصة، كما وردت في مسألة صلاة الجماعة، وإلاّ لزم الحكم بمقتضاها.

وأما الثاني: وهو حسن الظاهر فهو مبني على القول بعدم كون العدالة هو حسن الظاهر، وإلا لم يعقل جعله طريقاً إليها، والدليل على طريقيته الروايات المتقدمة:

منها: صحيحة ابن أبي يعفور، فإن قوله (عليه السلام): «والدلالة على ذلك كله» إلى آخره، بيان للطريق إلى الستر والعفاف اللذين هما من قبيل الملكة ــ كما قالوا ــ ومن المعلوم أن الساترية للعيوب عبارة أخرى عن حسن الظاهر.

ومنها: خبر سماعة: «من عامل الناس فلم يظلمهم» إلى آخره، فإن هذا ليس إلا حسن الظاهر.

ومنها: رواية علاء بن سبابة، فإن قوله: «إذا كان لم يعرف بفسق» كالصريح في المطلب.

ومنها: رواية علقمة وما روي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى غير ذلك من الروايات المتقدمة خصوصاً قوله (عليه السلام) في خبر يونس:

«فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه».

ثم هل أن حسن الظاهر كاف في العدالة بشرط إفادته العلم، أو الوثوق، أو الظن، أو عدم الظن بالخلاف، احتمالات.

استدل للأول، بأن المعتبر في ترتب الأحكام على الموضوعات العلم بها، وحيث إن حسن الظاهر في الغالب يورث الاطمئنان الذي هو أدنى مراتب العلم جعله الشارع طريقاً، وفي الحقيقة ليس هذا طريقاً شرعياً بل تنبيه وإرشاد إلى ما جرت العادة، فليس حسن الظاهر طريقاً مجعولاً.

وفيه: إن الأمر بالعكس، فإن حسن الظاهر لا يوجب في الغالب العلم، مضافاً إلى أنه لم يظفر بقائل به، كما لا يخفى على المتتبع.

وللثاني بأن المستفاد من النصوص بعد الجمع حسن الظاهر الموجب للوثوق، فإن قوله (عليه السلام): «لا تصل إلاّ خلف من تثق بدينه» وكذا ما أشبهه صريح في اعتبار الوثوق، والجمع بينه وبين ما دل على حسن الظاهر يقتضي القول بكفاية حسن الظاهر بموجب للوثوق، ولو شك في اعتبار الوثوق كان مقتضى الأصل اعتباره.

وفيه: ما أشار إليه بعض الأعاظم[1] بعد اختيار اكتفاء حسن الظاهر بقوله: (وتوهم جري هذه الأخبار مجرى الغالب من إفادة حسن الظاهر الوثوق بالعدالة، مدفوع بأن الأمارات التي اشير إليها في الأخبار من حضور الجماعة أو حسن المعاشرة مع الناس بعدم التعدي عليهم في المعاملة وخلف الوعد وكذب الحديث أو عدم تظاهره بالفسق ونحوها لا تفيد غالباً أزيد من الظن، فهي أمارات نوعية قد لا تفيد الظن أيضاً، ولكن الشارع اعتبرها طريقاً للحكم بالعدالة مطلقاً على ما يقتضيه إطلاق أدلته، وإن لم تفد الظن في خصوص المورد فضلاً عن الوثوق، ويشهد لذلك ــ مضافاً إلى ذلك ــ قوله (عليه السلام) في خبر الأمالي: «من صلّى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً وأجيزوا شهادته»[2].

وفي خبر آخر: «من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به كل خير»[3]، إذ الظاهر أن المراد به الأمر بالمعاملة معه معاملة الظن، وإلا فنفس الظن عند حصول هذا السبب ليس أمراً اختيارياً قابلاً لأن يتعلق به التكليف)[4]، انتهى.

فتحصل أن أخبار حسن الظاهر حاكمة على الأخبار المعتبرة

---

(١) هو الفقيه الهمداني.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٩١ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح١٢.

(٣) الوسائل: ج٥ ص٣٩٢ الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ح٣.

(٤) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة ص٦٧٢ سطر١٨.

للوثوق، فلا وجه للجمع بما ذكر، بل اللازم تقديمها عليها.

وللثالث بأن المستفاد من قوله (عليه السلام): «فظنوا به كل خير»، وقوله (عليه السلام): «فظنوا به خيراً وأجيزوا شهادته» أن المعتبر هو حصول الظن، وإلا فلو لم يعتبر حتى الظن لم يكن وجه لذكره بل لزم أن يقال فرتبوا أثر العدالة.

وقد استدل لاعتبار مطلق الظن في مقابل من اعتبر الوثوق لا في قبال من لم يعتبر حتى الظن، بالانسداد.

قال الشيخ (رحمه الله): (ويشهد للأول ــ أي اعتبار مطلق الظن ــ انسداد باب العلم بالعدالة وعدم جواز الرجوع في جميع موارد الجهل بها إلى أصالة عدمها وإلا بطل أكثر الحقوق، بل ما قام للمسلمين سوق، فتعين الرجوع فيها إلى الظن كما في نظائره من الموضوعات، بل أكثر الأحكام الشرعية عند القائل بعدم وفاء الظنون المعتبرة بالخصوص بأكثر الأحكام)[1]، انتهى.

والحاصل تشكيل مقدمات انسداد صغير في خصوص باب العدالة، كتشكيلهم لها في باب الرجال ونحوه.

ثم إن الشيخ (رحمه الله) بعد ذلك أخذ في رده وتقوية القول باعتبار الوثوق.

وكيف كان فلا وجه لاعتبار الظن أيضاً، بل هذا القول

(١) المكاسب: رسالة العدالة ص٣٣٧ س٢١.

كالقولين الأولين ضعيف، لما تقدم من إطلاق أدلة كفاية حسن الظاهر.

قال الفقيه الهمداني (رحمه الله) بعد عبارته المتقدمة ما لفظه: (فتلخص مما ذكرنا أن الأقوى ما ذهب إليه المشهور من كفاية حسن الظاهر في الحكم بالعدالة وإن لم تحصل الوثوق بها حتى في باب الجماعة، وهل يشترط إفادته للظن أم يكفي مطلقاً؟ وجهان بل قولان، أشبههما الثاني لإطلاق الروايات الدالة عليه، بل ظهور بعضها بالخصوص في ذلك كما عرفته آنفاً)[1]، انتهى.

وبهذا كله ظهر أن الأقوى هو كفاية حسن الظاهر ولو مع الظن بالخلاف. نعم ينبغي أن يقال: إن من الأمور المذكورة في لسان الأدلة كحضور الجماعة وعدم التعدي في الوعد والمعاملة والحديث ونحوهما من طرق إفادة حسن الظاهر أن المعرفة منحصرة بها.

هذا كله بناءً على اعتبار كون حسن الظاهر طريقاً إلى العدالة، وإلا فقد عرفت أن في الروايات ما هو أعم من ذلك، كجواز الايتمام بمن يأتم به الناس ويقرأ القرآن، ورواية علقمة المتقدمة ونحوهما.

وأما الطريق الثالث: وهي شهادة العدلين، وفيه جهتان من الكلام:

---

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة ص٦٧٢ س٣٢.

الجهة الأولى: في الشهادة القولية، ولا شك في اعتبارها في الجملة لما تقدم من الأدلة، إنما الكلام في أنها هل هي معتبرة تعبداً حتى لو كان الظن مستنداً على خلافها، أو يشترط عدم الظن على خلافها، أو يشترط أفادتها الظن، أو التفصيل بين ما إذا كان احتمال كونه مخالفاً للواقع مستنداً إلى تعمد كذبه فلا اعتبار به ولو كان مظنوناً، وبين كونه مستنداً إلى اشتباهه ونحوه فيعتبر عدم الظن به؟ وجوه.

والاقوى: الأول، لأن أدلة حجيته تجعله حجة مطلقاً، ولا نسلم أنه من باب الإمضاء حتى يقال بأن العقلاء إنما يعتمدون على ما لا يحصل الظن بالخلاف، وإلا فلو كان من باب الامضاء لزم اعتبار الوثوق، إذ العقلاء لا يستندون إلا إلى ما يحصل الوثوق لهم، مع أنه غير معتبر في الشهادة قطعاً.

إن قلت: لو لم يكن من باب الإمضاء فلم تقولون بسقوط قول كثير السهو عن الاعتبار مع شمول أدلة الشهادة له.

قلت: ذلك للانصراف، فإن المنصرف من الأدلة هي الأفراد العادية التي يفهمها المخاطب من اللفظ، لا الأفراد النادرة الخارجة عن طريق المفاهمة عند المحاورة.

الجهة الثانية: في الشهادة الفعلية، وهل هي معتبرة كالشهادة القولية أم لا؟ مثلاً لو صلّى عدلان خلفه مع انتفاء احتمال الضرورة أو طلّقا عنده أو نحو ذلك والشيخ المرتضى (رحمه الله) أشكل في ذلك واعتبر الوثوق فقال ما لفظه: (ولكن الاعتماد على ذلك إذا

لم يفد الوثوق بالعدالة في غاية الإشكال، لفقد ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبداً)[1]، انتهى.

أقول: الأقوى الاعتبار مطلقاً حتى مثل الكتابة ومثل ما لو سُئل العدلان فأشارا برأسيهما ونحو ذلك، لأمور:

الأول: أن الشهادة تشمل الشهادة الفعلية، كما نرى أن الناس يكتبون في ذيل الأوراق الشاهد فلان مع أنه لم ينطق بلفظ أصلا، قال الله سبحانه: ﴿**قُلْ كَفى بِاللَّهِ شَهيداً بَيْني وَبَيْنَكُمْ**﴾[2] فإن شهادة الله عبارة عن عدم ردعه للنبي (صلى الله عليه وآله)، إذ لا يمكن أن يكون المراد بشهادته أقواله القرآنية، إذ كان موضعاً للإنكار.

الثاني: عموم ما دل على تصديق العادل بل المؤمن الشامل لتصديق قوله وفعله.

الثالث: إن القول ليس معتبراً إلا من حيث إنه منبئ عما في الضمير، وليس له موضوعية بنظر العقلاء إلاّ في موارد خاصة ليس المقام منها، ومن المعلوم أن الشهادة الفعلية منبئة كالشهادة القولية.

الرابع: بعض الروايات التي تظهر منها كفاية الفعل في الاستناد، كخبر عبد الرحيم القصير المتقدم قال: سمعت أبا جعفر

---

(١) المكاسب: رسالة العدالة ص٣٣٧ س٣.

(٢) سورة الرعد: الآية ٤٣.

(عليه السلام) يقول: «إذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس يقرأ القرآن فلا تقرأ خلفه واعتد بصلاته»[1].

قال الشيخ في رسالة العدالة: (ويؤيد ما ذكرنا أنه لم يتأمل أحد في العمل بتعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم من أجل أن الخبر والنبأ لا يصدق على الكتابة، مع ذهاب أكثرهم إلى أن التعديلات من باب الشهادة، ولا في العمل بالأخبار المودعة في كتب الحديث من دون سماعها مشافهة عن المحدث، وقد شاع منهم الاستدلال على ذلك بأدلة حجية الخبر والنبأ، ويعتبرون العدالة فيمن جمع الروايات في كتابه من جهة آية النبأ ونحوه. ودعوى أن العمل بها باعتبار تلفظ المؤلف بها ونقلها مشافهة لمن كان أخذ منه الحديث، تكلف ضعيف)[2]، انتهى.

ولهذا لو أمر المولى بقبول قول زيد ثم كتب زيد شيئاً ولم يعمل به العبد معتذراً بأنه لم يحصل له الوثوق لم يقبل عذره وعوقب عليه.

ثم لا يذهب عليك أن في باب العدالة أدلة خاصة تدل على حجية الشهادة فيه، فلا توقف له على الأدلة العامة الدالة على اعتبار الشهادة مطلقاً، فمن تلك الأدلة الخاصة صحيحة ابن أبي يعفور

---

(١) الوسائل: ج٥ ص٣٩٦ الباب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة ح٤.

(٢) المكاسب: رسالة العدالة، ص٣٣٦ السطر ما قبل الأخير.

«فإذا سُئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً»[1].

ومنها: مفهوم رواية علقمة: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر»[2] بضميمة عدم الفرق بين العدالة والفسق.

ومنها: ما روي من أن النبي (صلى الله عليه وآله) كان يبعث رجلين من خيار صحابته كما تقدم، إلى غير ذلك.

وأما الطريق الرابع: وهو الشياع، فقد تقدم أن اعتباره من باب كونه من الاستبانة، فيشمله قوله (عليه السلام): «حتى يستبين»، بل نقول: إنه حجة في المقام من جهة أخرى ولو لم يفد العلم ولا الظن لبعض الروايات الخاصة منها صحيحة ابن أبي يعفور، ومنها ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) فإنهما دلا على أن الشياع بين أهل المحلة والقبيلة كاف في ترتيب آثار العدالة، ومنها خبر عبد الرحمن القصير المتقدم الدال على جواز الاستناد في الايتمام بايتمام الناس به، فإنه شياع عملي كما لا يخفى.

وأما الطريق الخامس: وهو الوثوق فيدل على اعتباره أمور:

الأول: إنه طريق عقلائي، فحيث لم يرد من الشارع ردعه جاز الاستناد إليه.

الثاني: بعض الروايات الواردة في المقام، منها رواية علي بن

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٨ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٢ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح١٣.

راشد وفيها: «لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه وأمانته»[1]، ومنها ما عن الفقه الرضوي مرسلاً عن العالم (عليه السلام) قال: «ولا تصلّ خلف أحد إلاَّ خلف رجلين أحدهما من تثق به وتدينه بدينه وورعه»[2] إلى آخره، ومنها خبر حماد المتقدم وفيه: «لا تصلّ إلاّ خلف من تثق بدينه»[3] بضميمة عدم الفرق بين باب الصلاة وغيره، ومنها بعض الأخبار الأخر المتقدمة التي منتهى دلالتها اعتبار الوثوق.

الثالث: بعض الأخبار المذكورة في باب خبر الواحد الدالة على كفاية الوثوق في قبول الخبر، فإنه لو أخبر الثقة بعدالة الإمام شمله تلك الأخبار لوجوب قبول خبر هذا الثقة وترتيب أثره عليه، فتأمل. وكيف كان فحيث تقدم كفاية أدنى من الوثوق فالوثوق كاف قطعاً.

وأما الطريق السادس: فقد ذكره الشيخ (رحمه الله) بما لفظه: (اللهم إلا أن يقال بعد تسليم دلالة الصحيحة) أي صحيحة ابن أبي يعفور (على اعتبار الملكة أن السؤال في الصحيحة إنما هو عما به تعرف العدالة: هي الاستقامة الفعلية، فإن الاستقامة الفعلية بترك المحرمات وفعل الواجبات وإن أمكن إحرازها بأصالة الصحة في

---

(١) الوسائل: ج٥ ص٣٨٨ الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة ح٢.

(٢) فقه الرضا: ص١٤ س١٤.

(٣) الوسائل: ج٥ ص٣٩٥ الباب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة ح١.

أمور المسلم كما سيجيء، إلاّ أن الشارع لم يكتف بها في مقام الشهادة، بل اعتبر انكشافها ولو ظناً، فجعل الملكة التي هي المقتضية للاستقامة الفعلية علامة لها في مرحلة الظاهر إذا شك في تحققها، فلو تحققت من دون ملكة كفت، فالعدالة المعتبرة في الإمامة والشهادة هي الاستقامة الفعلية لا ملكتها، وإنما جعل الشارع الملكة دليلاً عليها في مقام الشهادة، فيحتاج إليها عند الشك في تحقق الاستقامة الفعلية لا عند القطع بها)[1]، انتهى.

وربما يستغرب هذا الكلام لأنه عبارة أخرى عن أن يقول الشارع العدالة هي الاستقامة الفعلية، والدليل عليها الملكة والكاشف للملكة الاستقامة الفعلية.

اللهم إلا أن يقال: إن العدالة هي الاستقامة الفعلية والكاشف عنها الملكة، والكاشف عن الملكة الاستقامة في الجملة، فإنا إذا رأينا الإقدام في حربين من قائد كشفنا عن ملكة الشجاعة فيه، وهي بدورها كاشفة عن الإقدام في جميع الحروب، فيصح لنا الاعتماد عليه إذ أردنا المحاربة.

(١) كتاب الصلاة، للأنصاري: ص٣٦٣ السطر الأخير.

(مسألة ــ ٢٤): إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط يجب على المقلد العدول إلى غيره.

(مسألة ــ ٢٤): {إذا عرض للمجتهد} المقلَّد {ما يوجب فقده للشرائط} كأن صار مجنوناً أو فاسقاً أو كافراً أو ميتاً أو مفضولاً أو نحو ذلك {يجب على المقلد العدول إلى غيره} وقد تقدم الكلام فيه سابقاً مستوفى.

ولا يخفى أن مراد المصنف (رحمه الله) في غير الموت، إذ تقدم عدم وجوب العدول عن الميت، وحيث عرفت سابقاً عدم الدليل على لزوم استمرار ما دل على اشتراط بعض الشرائط في الجملة فالأمر هين.

وقد يستبعد جواز التقليد مع انتفاء الشرط، بأنه كيف يمكن أن تكون الواسطة بين الشخص وبين الله سبحانه كذلك، وفيه: أنه ليس في هذا الحال واسطة بل في حال استقامته، ويؤيده ما ورد في أخبار بني فضال، فإن التقليد ليس إلاّ من باب بناء العقلاء الذي له الإطلاق قطعاً، والأدلة اللفظية والقدر المتيقن منها الاشتراط حال الإفتاء لا بعده، فتأمل.

(مسألة ــ ٢٥): إذا قلد من لم يكن جامعاً، ومضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلد أصلاً، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر.

(مسألة ــ ٢٥): {إذا قلد من لم يكن جامعاً} للشرائط ــ بأن لم يكن مجتهداً أو عادلاً أو غير ذلك ــ {ومضى عليه برهة من الزمان} كان يعمل على طبق نظره {كان كمن لم يقلد أصلا} سواء كان قلّده بدون الطريق إلى إحراز جامعيته أو كان بالقطع أو البينة أو غيرهما من سائر الطرق {فحاله حال الجاهل القاصر} فيما لم يكن مقصراً في التقليد، بأن كان له طريق معتبر إلى جامعيته للشرائط أو غافلاً عن ذلك {أو المقصّر} فيما لم يكن له طريق معتبر و لم يكن غافلاً بأن تساهل وقلد رجاءً، وقد تقدم حالهما مستوفى، فراجع.

(مسألة ــ ٢٦): إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت، فمات وقلد من يجوز البقاء، له أن يبقى على تقليد الأول في جميع المسائل إلا مسألة حرمة البقاء.

(**مسألة ــ ٢٦**): {إذا قلد من يحرّم البقاء على تقليد الميت} كما لو قلد زيداً {فمات وقلّد من يجوز البقاء} كعمرو، فهل يجوز له البقاء بملاحظة أن من يجب الرجوع إليه فعلا يجوّز ذلك، أم لا يجوز بملاحظة أن البقاء بإجازة هذا الحي مستلزم لعدم البقاء وما يلزم من وجوده عدمه محال؟ بيان الشرطية: إن جواز البقاء مستلزم للجواز في جميع المسائل، والجواز في جميع المسائل يقتضي عدم الجواز في الجميع، لأن منها مسألة حرمة البقاء، أم يفصل في المسألة فيجوز {له أن يبقى على تقليد الأول في جميع المسائل إلا مسألة حرمة البقاء} لأن البقاء في غير هذه المسألة لا يستلزم محالا فيجوز، والبقاء فيها يستلزم محالا فلا يجوز؟ احتمالات، والأقوى الأخير، فيجوز له البقاء على تقليد الأول والعدول إلى الثاني، ومنه يعلم حكم ما لو كان الحي يوجب البقاء والميت يحرمه، أو الحي يجوز البقاء والميت يوجبه.

(مسألة ــ ٢٧): يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدماتها، ولو لم يعلمها لكن علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح وإن لم يعلمها تفصيلاً.

(**مسألة ــ ٢٧**): {يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات} بل المعاملات في الجملة {وشرائطها وموانعها ومقدماتها} الظاهر الاستغناء عن قوله: (مقدماتها) إلاّ أن يقال بأن المراد من المقدمات ما يجب مقدمة للعمل ولا دخل له في العمل صحةً وفساداً، كالفحص عن الماء غلوة سهم أو سهمين إذا قلنا بصحة الصلاة من دونه، فتأمل.

{ولو لم يعلمها، لكن علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح} والقول بعدم صحة الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي غير تام، وقد تقدم ويأتي أنه لو لم يعلم ذلك ولكن طابق عمله الواقع كفى، وإن لم يحصل العلم بالفراغ ولو إجمالاً، وكان في نظر العقل غير فارغ الذمة، وما ذكره بعض من الكفاية أيضاً في صورة مطابقته لرأي مجتهده في غير محله، إذ ليس العمل مطابقاً للواقع حسب الفرض، فلا صحة، ولا مستنداً إلى قول الحجة فلا معذورية، فلو قيل له يوم القيامة لم عملت هذا العمل؟ لم يمكن له أن يقول لفتوى مجتهدي، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

فتحصل أنه يصح العمل إذا طابق الواقع {وإن لم يعلمها تفصيلاً} ولا إجمالاً.

(**مسألة ــ ٢٨**): لا يخفى أن هذه المسألة أيضاً من صغريات المسألة الأولى، فكان الأولى تركها خصوصاً مع بعض الخلل فيها كما سيأتي.

وكيف كان فنقول: {يجب} بالوجوب العقلي من باب شكر المنعم، أو الفطري من باب دفع الضرر المحتمل، أو الشرعي للأدلة الدالة على التعلّم {تعلّم مسائل الشك والسهو} وإنما خص هذه المسائل بالذكر مع وجوب تعلّم مسائل الصلاة عامة بمقدار الابتلاء، ومسائل الصوم ونحوهما، لأن هذه المسائل في الغالب معرض عن تعلّمها بخلاف مسائل أصل الصلاة والصوم ونحوهما.

وربما قيل: بأن وجه التخصيص بالذكر هو أن الابتلاء بها غالباً يكون في الصلاة، وإذا لم يعلم المسألة قطع الصلاة أو أتى بما يخالف الشرع وكلا الأمرين محرم، فتأمل.

وكيف كان فإنما يجب تعلم هذه المسائل {بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً} بل بالمحتمل كونها محلاً للابتلاء بقاعدة دفع الضرر المحتمل، والفرق أن مقدار محل الابتلاء غير معلوم، فاللازم أن يقيد بما يحتمل أن يبتلى الإنسان بها.

{نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا يبتلى بالشك والسهو صح عمله} اللازم أن يقال: لو اطمأن لم يلزم التعلم، لا أن يقال: صح عمله، إذ لا ربط لصحة العمل بالاطمئنان وعدمه، بل صحة العمل الظاهرية متوقفة على مطابقة العمل للحجة، وصحة العمل الواقعية متوقفة على مطابقته للواقع، فلو طابق عمله الواقع صح وإن كان قاطعاً بابتلائه بالشك والسهو و لم يتعلم، وإن لم يطابق الواقع بطل وإن كان قاطعاً بعدم ابتلائه.

نعم إذا قطع بعدم الابتلاء ثم ابتلي، وأتى بالعبادة فاسدة كان معذوراً إن قلنا بعدم وجوب التعلّم نفسياً، وإلاّ كان معاقباً أيضاً.

ثم إن إطلاق وجوب تعلم المسائل في غير مورده، بعد ما عرفت في المسألة الأولى من كفاية الاحتياط، فلو علم وجه الاحتياط في مسائل الشك والسهو كفى و لم يجب التعلم لا اجتهاداً ولا تقليداً، إلا إذا منع مانع عن الاحتياط للوجوه المتقدمة في المنع عنه مع التمكن عن الامتثال التفصيلي فراجع.

فتحصل من ما ذكر، أن العمل صحيح إذا طابق الواقع {وإن لم يحصل العلم بأحكامهما} ولا دخل لمسألة الاطمئنان وعدمه وإنما دخله في العقاب وعدمه في الجملة.

(مسألة ــ ٢٩): كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب في المستحبات والمكروهات والمباحات.

(مسألة ــ ٢٩): {كما يجب} على العامي غير المحتاط {التقليد في الواجبات والمحرمات} غير اليقينيات والضروريات {يجب} عليه التقليد {في المستحبات والمكروهات والمباحات} وذلك لشمول أدلة التقليد، فإن هذه الثلاثة وإن لم يكن في كل من فعلها وتركها عقاب، لكن حيث يحتمل وجوب المستحب ــ كالدعاء عند رؤية الهلال ــ وحرمة المكروه ــ كالدخول في السوم ــ ووجوب المباح أو حرمته، يلزم بحكم العقل التقليد أمناً عن عقاب الفعل في محتمل الحرمة، وعن عقاب الترك في محتمل الوجوب، لكن إذا أتى بمقطوع عدم الحرمة رجاءً، أو ترك مقطوع الوجوب كان مأموناً من العقاب.

وههنا أمر لا بد من التنبيه عليه، وهو أنه لا يبعد القول بكفاية العمل على طبق كتب الأصحاب (رضوان الله عليهم) المدونة في هذه الأبواب كالمصباح للشيخ، والإقبال للسيد، وزاد المعاد والحلية للمجلسي، وغيرها فيما تضمنها من المستحبات والمكروهات بدون تقليد فيها للمقلّد كما جرت على ذلك سيرة المتدينين خلفاً عن سلف، وذلك لشمول الأدلة كقوله (عليه السلام): «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»[1] وغير ذلك، فإن

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٠٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٤٠.

الشيخ، والسيد، والمجلسي، وأضرابهم لا شك في كون كل واحد منهم ثقة ومأموناً على الدين والدنيا، وكذلك لا شك في أنهم كتبوا هذه الكتب للعمل لا للاجتهاد، فيكون العمل على طبقها جائزاً، بل العامل يكون مثاباً قطعاً ثواب الواقع أو البلوغ.

وما ذكرنا أمر ارتكازي للمتدينين بلا شبهة، والذي يمكن أن يقال على ذلك أمور:

الأول: إنه تقليد للميت وهو غير جائز. وفيه: ما تقدم في باب تقليد الميت من أنه لم يقم عليه دليل معتد به، مضافاً إلى أنه يحصل غالباً من هذه الكتب الاطمئنان وهو كاف في الاستناد، على أن هذا ليس تقليداً، بل عملاً بأخبار دونتها أصحاب الكتب للعمل، فيشمل العامل حديث «من بلغ»، فتأمل.

الثاني: إن المقلِّد لا علم له بأحوال الرجال، فربما كان في السند غال أو ضعيف لا يعتمد عليه، وفيه: كفاية الاستناد إلى المؤلف الذي كتب للعمل، مضافاً إلى التسامح في أدلة السنن.

الثالث: إن المقلِّد غير قادر على علاج المعارضة الواقعة في الأخبار المتضمنة للاستحباب والكراهة. وفيه: عدم لزوم العلاج في باب المستحبات والمكروهات، خصوصاً لو قيل بمقالة الكليني من التخيير.

وبهذا كله تبين جواز إرجاع المجتهد المقلد إلى إحدى تلك

الكتب بدون أن يكون طالعها واجتهد فيها، وذلك مثل إرجاعه إلى اهل الخبرة بدون أن يكون ناظراً إلى أدلتهم ونظرياتهم.

تتمة

ذهب بعض إلى المنع عن نقل الحديث بلفظ: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) أو قال الصادق (عليه السلام) وأمثال ذلك، بل اللازم الإسناد إلى الكتاب الذي نقل عنه أو مؤلفه، بأن يقول روى المجلسي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) مثلاً.

وذهب بعض آخر إلى جواز الإسناد ابتداءً بدون الإسناد إلى الكتاب أو المؤلف.

واستدل الأول بأنه لا يعلم أن النبي (صلى الله عليه وآله) قاله، فيكون إسناده إليه مع الشك كذباً أو شبيهاً به، والظاهر عندي ما ذهب إليه المجوز، إذ المتبادر عند العرف عن هذه اللفظة وأشباهها أن القائل يستند إلى كتاب أو نحوه في النقل، لمعلومية أنه لم يشاهد المروي عنه.

{بل يجب تعلّم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديات} حتى بالنسبة إلى اللباس ونحوه لاحتمال كونه تشبهاً محرماً، وقد عرفت تفصيل الكلام في معنى الوجوب.

(مسألة ـــ ٣٠): إذا علم أن الفعل الفلاني ليس حراما ولم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه يجوز له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب. وإذا علم أنه ليس بواجب ولم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح، له أن يتركه لاحتمال

(مسألة ـــ ٣٠): {إذا علم أن الفعل الفلاني ليس حراماً و لم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه، يجوز له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب}.

لا يخفى عدم استقامة هذا الحكم ولو قلنا بجواز الامتثال الإجمالي حتى في صورة التمكن من الامتثال التفصيلي، وذلك لأن العبارة تعطي جواز كل من الفعل والترك، مع عدم جواز إجراء البراءة حتى في الشبهة الوجوبية قبل الفحص، ومن المعلوم عدم تمكن المقلد من الفحص. نعم لو أتى بالفعل بقصد القربة كان كافياً بناءً على جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن عن التفصيلي، وإن كان فيه تأمل من جهة أخرى، حيث إن ما يحتمل كونه مبغوضاً للمولى من جهة الكراهة كيف يمكن أن يؤتى به رجاء التقرب. اللهم إلا أن يريد من قوله: "يجوز" الجواز مقابل التعلم والتقليد، بأن يكون المراد أن المكلف حينئذ مخير بين أحد الأمرين: التعلّم أو الإتيان، ولكن يبقى فيه إشكال عدم صحة التقرب بمحتمل المبغوضية.

{وإذا علم أنه ليس بواجب و لم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح} أو مستحب ـــ و لم نعلم وجه إسقاطه ـــ {له أن يتركه لاحتمال

كونه مبغوضاً} ولا يحتاج إلى التقليد، والكلام في هذه كالكلام في سابقتها، إلا أنه لا يأتي هنا إشكال عدم إمكان التقرب بمحتمل المبغوضية. ومنه يظهر حكم ما لو علم بأنه ليس بحرام ولا واجب وشك في الباقيات، فإنه يجوز له كل من الفعل والترك.

(**مسألة ــ ٣١**): {إذا تبدل رأي المجتهد لا يجوز للمقلِّد البقاء على رأيه الأول} هذه المسألة أشبه شيء بالضرورة، ولهذا لم أر من علّق عليها، والدليل عليه أن قول الفقيه إن كان طريقياً فهو ساقط عند تبدل رأيه، وإن كان موضوعياً ــ بناءً على القول بسببية بعض الأمارات والطرق ــ فالموضوعية إنما هي في صورة عدم التبدل.

وتوهم بعض: جواز البقاء لأن رأييه بمنزلة رأي فقيهين متساويين، فكما يجوز تقليد أيهما شاء كذلك يجوز اتباع كلا رأيي الفقيه الواحد. وفيه: إن رأي كل واحد حجة عند العقلاء ــ بناءً على عدم تساقط الطريقين المتعارضين ــ بخلاف الرأي الأول للمجتهد، فإنه لا حجية له أصلا.

وتوهم شمول الإطلاقات له، مدفوع بالقطع بعدم الشمول، فإنه لو لم نقل بعدم الإطلاق لها أصلاً فلا أقل من الانصراف القطعي.

إن قلت: فلم كان الفقهاء المتقدمون يثبتون آراءهم الأولى في الكتب الفقهية مع تبدل رأيهم.

قلت: لم يكن الإثبات للتقليد، بل لأنه شيء صدر وانتشر، ولم يكونوا متمكنين من محوه، مع ما حكي عن فخر الدين من أن

الإبقاء كان إعلاماً لعدم انعقاد الإجماع في ذلك الزمان. وكيف كان فهذه المسألة مما لا شبهة فيها.

(مسألة ــ ٣٢): إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف والتردد، يجب على المقلد الاحتياط، أو العدول إلى الأعلم بعد ذلك المجتهد.

(مسألة ــ ٣٢): {إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف والتردد} كما لو كان فتواه أولاً البقاء على حكم التمام في قاصد الإقامة إذا خرج عن محل الترخص، ثم تردد في المسألة واحتاط بالجمع {يجب على المقلد الاحتياط أو العدول إلى الأعلم بعد ذلك المجتهد} أما عدم البقاء على فتواه الأول، فلما تقدم في المسألة السابقة لاعتراف المرجع بخطئه، وأما وجوب التقليد أو الاحتياط فلأنهما طريقان للعامي كما تقدم، وأما وجوب العدول إلى الأعلم فهو غير لازم، بناءً على عدم وجوب تقليد الأعلم كما استظهرناه سابقاً، وأما بناءً على وجوبه فنقول: هذا إنما يتم إن قلنا بأن مطلق الأعلم واجب، وإلا جاز الرجوع إلى غير الأعلم المطابق فتواه للأعلم.

ثم إن هذا الحكم ــ وهو جواز الرجوع إلى الأعلم في المسألة التي توقف فيها المرجع ــ فيه مناقشة، لما تقدم من أن الأعلم المتردد قد يكون لأجل عدم علمه بالمسألة، وقد يكون لأجل علمه بعدم تمامية الأدلة الدالة على طرفي المسألة، وحينئذ فهو يرى خطأ من يفتي بأحد الطرفين، فكيف يجوز الرجوع مع أنه رجوع من الحي إلى الحي الذي فيه إشكال بنظرهم؟.

وكيف كان فهذا الحكم ــ أي وجوب الرجوع إلى الأعلم في

الباقين ــــ إنما يتم إذا وجد الأعلم، وإلا جاز الرجوع إلى كل واحد من الباقين.

(**مسألة ــ ٣٣**): {إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم، كان للمقلد تقليد أيهما شاء} من غير فرق بين أن يكونا متوافقين أو متخالفين، وافق فتوى أحدهما للاحتياط أم لا.

وأورد عليه بأن التخيير في صورة التعارض لا وجه له، لأن الطريقين المتعارضين يسقطان، إلاّ ما إذا دل الدليل عليه كما في باب الأخبار، ولذا أشكل تعدي حكم الخبرين إلى الإجماعين والشهرتين ونحوهما.

ورد بالإجماع من القائلين بجواز التقليد، على عدم وجوب الاحتياط حينئذ، بضميمة ضرورة عدم سقوط التكليف. وفيه: نظر لما عن بعض المحشين، من وجوب الاحتياط حينئذ فلا إجماع، على أن الإجماع من طائفة خاصة ليس كاشفاً حدساً عن قول المعصوم.

أقول: قد مر منا عدم سقوط الطريقين المتعارضين، لضرورة بناء العقلاء على سلوك أحدهما، مع شمول أدلة التقليد لقول كل واحد منهما.

إن قلت: شمول أدلة التقليد مستلزم للتناقض، إذ لو قال هذا بوجوب صلاة الجمعة، وذاك بحرمتها، فشمول أدلة التقليد مستلزم لأن يقول المولى: هذا واجب وحرام.

قلت: لا يستلزم التناقض، لأن الحكم بالوجوب بالنسبة إلى

ويجوز التبعيض في المسائل، وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره.

هذا المرجع ومقلده، وبالحرمة بالنسبة إلى ذلك ومقلده، فحاله حال شمول الاستصحاب لكل من واجدي المني، وشمول البراءة لكل طرف من الإناءين فيما لم يتنجز التكليف على كل من صاحبهما.

ثم لا يخفى أنه مع التوافق بين المجتهدين لا يلزم تقليد أحدهما معيناً، بل يجوز تقليد كليهما أو تقليد أحدهما غير معين عند المقلّد، بأن يأخذ رسالة يعلم بأنها رسالة أحدهما ويعمل على طبقها.

{ويجوز التبعيض في المسائل} بأن يأخذ بعض المسائل من هذا وبعضها من ذاك، لكن تقدم أنه حيث لا يستلزم العلم بمخالفته للواقع، كما لو أتم الصلاة بعد خروجه عن محل الترخص ثم عاد إلى محل الاقامة بفتوى هذا، وأفطر بفتوى ذاك {وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في} غير العلم من {العدالة أو الورع أو نحو ذلك} كالوثاقة {فالأولى بل الأحوط اختياره} وقد عرفت سابقاً عدم تعينه، فيجوز له تقليد أيهما شاء فراجع، والظاهر أن الاحتياط استحبابي ـــ في المتن ـــ لكونه مسبوقاً بالفتوى وإن كان ظاهر كلمة (بل) ينافيه، وإنما استثنينا الأرجحية في العلم على مذاق المصنف (رحمه الله)، فتأمل.

(مسألة ــ ٣٤): إذا قلّد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم، ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد، فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلم وإن قال الأول بعدم جوازه.

(**مسألة ــ ٣٤**): {إذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلم وإن قال} المجتهد {الأول بعدم جوازه}.

وإن قلت: لا يخلو الحال من أن يكون مجتهده يحرم العدول أو لا يحرم، فعلى الثاني فهو خارج عن مفروض المسألة، وعلى الأول فهو غير مقلد لمن يقول بوجوب العدول، فلا مجال لهذه المسألة أصلاً.

قلت: ليس كل مسألة يبين حكمها بالنسبة الى العامي المحض، فهذه المسألة إنما بين حكمها بالنسبة إلى المقلد الذي هو من أهل الفضيلة.

وقد يقال في الجواب: إنه بناءً على أن التقليد نفس العمل، فالمقلد في هذه المسألة لم يقلد بعد، فلا مانع من أن يقلد غير مجتهده في هذه المسألة، فإذا أفتى بوجوب الرجوع رجع إلى الأعلم، وعلى هذا فلا يرد الإشكال.

قلت: تقليد غير مجتهده في هذه المسألة مستلزم للرجوع عن مجتهده في سائر المسائل، فالأخذ بقول المجتهد الثاني وإن لم يكن بنفسه رجوعاً ولكنه مستلزم له، وأما بناءً على قول من يقول أن

التقليد هو الالتزام فالأمر أوضح، لأنه مقلد لمجتهده في جميع المسائل التي منها مسألة حرمة العدول إلى الأعلم.

ثم إنه ربما يقال: بأن عدم الرجوع إلى الأعلم لفتوى مجتهده بالتحريم مستلزم للدور، لأن عدم اعتبار الأعلم متوقف على حجية فتوى مجتهده، وحجية فتوى مجتهده متوقفة على عدم اعتبار الأعلم، فلو قيل بلزوم عدم الرجوع باستناد فتوى مجتهده كان مستلزماً للدور.

وأورد عليه: بأن عدم الرجوع ليس لأجل فتوى مجتهده بالتحريم، بل لأجل الاستصحاب، لأنه بعد وجود الأعلم يشك في لزوم الرجوع وعدمه، فاستصحاب جواز البقاء على تقليد مجتهده لا مانع منه.

وردّ بأن بناء العقلاء على وجوب تقليد الأعلم مطلقاً، ابتداءً واستمراراً، مقدم على الاستصحاب.

وأجيب عنه: بأن الإجماع على حرمة العدول مطلقاً وارد على بنائهم، وفيه: نظر لعدم وجود الإجماع في المسألة أصلاً، ولو سلّم فإنما هو بالنسبة إلى العدول من المساوي إلى المساوي لا مطلقاً حتى إلى الأعلم.

ولا يخفى ما في جميع هذه الكلمات من النظر، لما تقدم من عدم وجوب تقليد الأعلم مطلقاً، وعدم حرمة العدول مطلقاً، فللمقلد

البقاء على الأول والعدول إلى الثاني. والإجماع والاستصحاب وبناء العقلاء على لزوم تقليد الأعلم كلها مخدوش.

ثم إن إطلاق قول المصنف {فالأحوط العدول} يتم على تقدير لزوم تقليد الأعلم مطلقاً، وأما من يفصل في المسألة بين صورة الموافقة والمخالفة فلا يلزم على تقدير الموافقة.

ثم إن الاحتياط في العدول في هذه المسألة إما مبني على الاحتياط في أصل مسألة تقليد الأعلم، كما تقدم عن المصنف (رحمه الله) من عدم جزمه بوجوب تقليد الأعلم، وإما مبني على تعارض دليلي وجوب تقليد الأعلم وحرمة العدول، فالقائل بالوجوب في أصل المسألة له أن يحتاط في هذه الصورة.

ثم إن المقلد، إما أن يتوجه إلى مسألة العدول والبقاء، وإما أن لا يتوجه، فعلى الثاني لا كلام، وعلى الأول فهو ما يستقل عقله، أو قام لديه الدليل إذا كان من الأفاضل، من الاحتياط أو العمل بأحوط القولين أو الرجوع أو البقاء.

وهنا فرض آخر، وهو أنه يرجع إلى الأعلم، فيقول الأعلم بعدم وجوب فتوى الأعلم فيبقى على تقليد الأول.

(مسألة ــ ٣٥): إذا قلد شخصاً بتخيل أنه زيد، فبان عمرواً، فان كانا متساويين في الفضيلة ولم يكن على وجه التقييد صح وإلا فمشكل.

(مسألة ــ ٣٥): {إذا قلد شخصاً بتخيل أنه زيد فبان عمرواً} كما لو أخذ رسالة زعمها لزيد وعمل على طبقها ثم بأن كونها لعمرو {فان كانا متساويين في الفضيلة و لم يكن} تقليده لزيد {على وجه التقييد صح، وإلا فمشكل} والأظهر الصحة مطلقاً، سواء كانا متساويين أم لا، وسواء كان على وجه التقييد أو الخطأ في التطبيق، وسواء كانا متفقين في الفتوى أم مختلفين، وذلك لأن قول كل واحد منهما حجة، والتقييد غير مضر لعدم دخل القيد في المأمور به، فهو كمن يأتي بالماء بزعم أنه سمن وقد كان كل منهما مأموراً بإتيانه، كما عرفت عدم لزوم الأعلمية في المرجع وعدم لزوم الاتفاق في الفتوى.

هذا وربما يفصل في المسألة، فيقال: الصور أربعة:

الأولى: ما كانا متساويين في الفضيلة والفتوى، وحينئذ يصح العمل سواء كان من باب التقييد، بأن يقول إني أقلد زيداً ــ لكونه من عشيرتي ــ لا عمراً ــ لكونه من عشيرة عدوي ــ، أم من باب الخطأ في التطبيق بأن يقول إني أقلد الجامع للشرائط وبزعمه زيداً حتى لو كان عمراً لقلّده أيضاً.

الثانية: ما كانا متساويين في الفضيلة مختلفين في الفتوى، فمن يذهب إلى القول بالاحتياط في صورة الاختلاف، يلزم الاحتياط

مطلقاً سواء كان خطأ في التطبيق أم على وجه التقييد، فيلزم عليه تدارك ما فات منه، ومن يذهب إلى القول بالتخيير يرى صحة العمل على وجه الخطأ في التطبيق، ويشكل فيما كان على وجه التقييد.

الثالثة: ما لو كان أحدهما أعلم مع الاتفاق فلا إشكال، سواء كان خطأ في التطبيق أو على وجه التقييد، بناءً على عدم وجوب تقليد الأعلم في صورة الاتفاق، ولا يفرق حينئذ بين ما لو كان المعدول عنه أعلم أو المعدول إليه.

الرابعة: ما لو كان أحدهما أعلم مع الاختلاف، وحينئذ فمن يرى وجوب تقليد الأعلم في هذه الصورة، كان عمله غير صحيح إذا كان المعدول عنه أعلم، وصحيحاً إذا كان المعدول إليه أعلم، من غير فرق بين الخطأ في التطبيق أو التقييد، ومن لا يرى وجوب تقليد الأعلم حتى مع الاختلاف لا إشكال فيه عنده.

أقول: وأنت خبير بما في كثير من هذه الكلمات، كما أن الشقوق أكثر بملاحظة قول من يقول بأن التقليد عمل أو التزام وغير ذلك، والأصح ما تقدم من عدم الإشكال في جميع الصور. والله سبحانه أعلم.

(مسألة ــ ٣٦): فتوى المجتهد يعلم بأحد أمور:
الأول: أن يسمع منه شفاهاً.

(مسألة ــ ٣٦): {فتوى المجتهد يعلم بأحد أمور:

الأول: أن يسمع منه شفاهاً} ولا شبهة في هذا، واحتمال السهو والنسيان والغلط مدفوع بالأصل العقلائي المسلّم، واحتمال التقية في مظانها أيضاً غير معتنى به.

نعم إذا غلب على المجتهد السهو ونحوه، أو كثرت التقية، بحيث لا يعتبر في العرف أصلا عدمها لم يمكن الاعتماد، وذلك لأن السماع شفاهاً من الطرق العقلائية الممضاة من قبل الشارع، وليس من طريقهم الاعتماد على المشافهة ممن يغلب عليه السهو أو التقية ونحوهما.

ثم هل التلفون، والراديو، والتلغراف، واللاسلكي، والشريط، والمكبرة، ونحوها بحكم الشفاه أم لا؟ الأقوى ذلك فيما إذا تيقن بكون المتكلم هو المفتي، لبناء العقلاء المقطوع به، فإنهم يعتمدون عليها في الأنفس والأموال والأعراض، بل في مثل الحرب ونحوها، مما هو في كمال الأهمية بنظرهم، فالوسوسة بأنها من قبيل تحويل الصوت إلى القوة ثم القوة إلى الصوت ولا يؤمن الصواب فيها في مقابل البديهة.

إن قلت: إن حجية بناء العقلاء منوطة بإمضاء الشارع، و لم يعلم الامضاء بالنسبة إليها، بل عدمها لكونها أموراً حادثة لم يكن في

الثاني: أن يخبر بها عدلان.

الثالث: إخبار عدل واحد، بل يكفي إخبار شخص موثق يوجب قوله الاطمئنان وإن لم يكن عادلاً.

زمان الشارع.

قلت: إذا اطمأن الشخص بكون المتكلم هو المجتهد ــ كما هو المفروض ــ حصل القطع بالفتوى، وحجيته بنفسه كما تقرر في الأصول. نعم إذا لم يحصل الاطمئنان أشكل الاعتماد كما لا يخفى. اللهم إلا أن يقال: إنها من الاستبانة العرفية، فيشملها قوله (عليه السلام): «حتى يستبين». ثم إن الظهور كاف في الأخذ، فلا يلزم أن يكون كلامه نصاً في المطلب.

{الثاني: أن يخبر بها عدلان} وقد تقدمت حجية البينة ومعنى العدل.

{الثالث: إخبار عدل واحد، بل يكفي إخبار شخص موثّق يوجب قوله الاطمئنان وإن لم يكن عادلاً} على الأقوى، وعلى هذا كان المدار في جميع الأعصار والأمصار، من زمن النبي (صلى الله عليه وآله) إلى زماننا هذا، وهو مع كونه طريقاً عقلائياً ممضاة من قبل الشارع مورث للاطمئنان غالباً.

ثم هل هو طريق تعبدي يجوز الأخذ به، حتى مع الشك، بل مع الظن بالخلاف، أم يشترط فيه الظن بالوفاق، أم عدم الظن بالخلاف؟ احتمالات، والأقوى الأول، لا لبناء العقلاء إذ ربما يخدش

فيه بأن بناءهم على العمل إذا حصل الاطمئنان، وإن كان فيه تأمل، بل يستفاد من الروايات من حجية قول الثقة مطلقاً، كقوله (عليه السلام): «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»، وقوله: «عليك بزكريا بن آدم»، و: «عليك بالأسدي»، و: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة»، و: آية ﴿الذكر﴾، إلى كثير من أمثال ذلك مما تقدم شطر منه.

إن قلت: بالنسبة إلى الحكم الكلي، والناقل لقول المجتهد يخبر عن رأيه، وبالالتزام يخبر عن الحكم، ولا حجية له، إذ رأي المجتهد موضوع والموضوع لا يثبت إلا بعدلين، لقوله (عليه السلام): «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة»[1].
والحاصل أن الدلالة المطابقية لخبر الواحد، هو كون رأي المجتهد كذا، وهو موضوع ولازمه ـــ وهو كون الحكم كذا وإن كان حكماً كلياً ـــ يثبت بخبر الثقة، إلا أن الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية، فحيث لم يثبت الموضوع لا وجداناً ولا شرعاً، لم يثبت لازمه.

قلت: أولاً: هذا ليس من الموضوع وإن تضمنه، وإلا لزم كون الحاكي لقول الإمام (عليه السلام) أيضاً من الموضوع، لأنه يقول إن الإمام قال كذا، وهذا إخبار عن كيف محسوس، أو إن الإمام

---

(١) الوسائل: ج١٢ ص٦٠ الباب٤ من أبواب ما يكتسب به ح٤.

(عليه السلام) فعل كذا، أوقرر كذا، وهما من الأعراض، أما الوضع كالاتكاء على اليد حالة الأكل، أو الأين كالكون في الحمام حال الصلاة، أو بقاء الوضع الأولي حال عمل غيره عملا، أو غير ذلك من المقولات المختلفة.

وثانياً: إنه لو سلّم كونه موضوعاً فحيث إنه مما يرتبط بالحكم الشرعي يقبل فيه قول الواحد، كإخبار أبي بصير بأن حماداً مثلاً قال كذا عن الإمام (عليه السلام)، فإن إخبار أبي بصير أن حماداً قال كذا، إخبار عن الموضوع وهو قول حماد، ومع ذلك يقبل لمدخليته في الحكم، ولا يطلب شاهد آخر على كون حماد قال كذا، مع أنه لو كان إخباراً عن الموضوع المجرد ــ كأن يقول قال حماد هذه الدار لزيد ــ احتيج إلى شاهد ثان لإثبات إقرار حماد بذلك، ولذا ترى الفقهاء يعتمدون على الواحد في باب الرجال وليس ذلك من باب الانسداد الصغير كما ربما يقال، إذ لا عين لذلك في كلام القدماء ولا أثر، وإنما هو شيء حدث في كلام جملة من المتأخرين.

وثالثاً: لا نسلم أن الموضوعات كلها في غير مقام الشهادات ونحوها التي نص على لزوم التعدد أعم من الاثنين أو الأربعة لا تثبت إلاّ باثنين. إذ قوله (عليه السلام): «حتى يستبين» شامل لخبر الثقة قطعاً، ولذا لو حذر ثقة شخصاً عن فعل، ثم فعله ووقع في المحذور معتذراً بأني لم أعلم ذلك لم يعذره العقلاء، وقالوا بعد شهادة الثقة الأمر معلوم. وكيف كان فاعتماد العقلاء على الثقة بضميمة

قوله (عليه السلام): «حتى يستبين» كاف في المطلب. فتحصل أنه لا يشترط حصول الاطمئنان من قول الثقة، كما أن الاطمئنان كاف ولو من غير الثقة.

{الرابع: الوجدان في رسالته، ولا بد من أن تكون مأمونة من الغلط} وليس هذا إلا من باب الاطمئنان المعول عليه عند العقلاء وصدق الاستبانة عليه، فيشمله قوله (عليه السلام): «إلا أن تستبين»، وإلا فليس دليل خاص على ذلك إلا إشعار المكاتبات التي كانت بين الأئمة (عليهم السلام) وبين أصحابهم على حجية الكتابة في الجملة.

ثم إن الظاهر كفاية أصالة عدم الخطأ العقلائية.

إن قلت: لا تجري الأصالة المذكورة، لاشتمال الكتب وخصوصاً المطبوعة منها على الخطأ.

قلت: اليسير من الخطأ لا يضر، بالنسبة إلى الأحكام الكثيرة الموجودة في الرسالة، كيف ولو أفتى المجتهد شفاهاً بمثل هذه الكثرة من الأحكام لأخطأ في بعضها بمقتضى الطبيعة البشرية.

(مسألة ــ ٣٧): إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى ثم التفت وجب عليه العدول، وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد. وكذا إذا قلد غير الأعلم وجب على الأحوط العدول إلى الأعلم،

(مسألة ــ ٣٧): {إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى ثم التفت} إلى ذلك {وجب عليه العدول} وهذا ليس عدولاً إلا صورة، إذ هو في الحقيقة تقليد ابتدائي للجامع للشرائط.

{وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد} وقد تقدم الكلام فيه، إلا أن نقول بالإجزاء، إذا كان تقليده له على حسب الموازين الشرعية.

{وكذا إذا قلد غير الأعلم وجب على الأحوط العدول إلى الأعلم} عند من يرى وجوب تقليد الأعلم، ولكن قد يستشكل حتى عند من يرى وجوب تقليد الأعلم: بأن عمدة دليل وجوب تقليد الأعلم هو دوران الأمر بين التعيين والتخيير ونحوه، ودليل حرمة العدول هو الإجماع المدعى، ودليل الأعلم لا يقاوم الإجماع لاحتمال التعيين في غير الأعلم، فلا يدور الأمر حينئذ بين تعيين الأعلم والتخيير بينه وبين غيره، بل يحتمل تعيين كل واحد منهما، فالإجماع بحاله.

إلا أن يقال: إن القدر المتيقن من الإجماع هو صورة التساوي، فلا دليل على حرمة العدول في هذه الصورة. ولكن قد عرفت

الخدشة في الجانبين، فالأقوى أنه مختار بين البقاء على تقليد غير الأعلم والعدول إلى الأعلم، وأما حال الأعمال السابقة فلا ينبغي الإشكال في صحتها، وأنها مثل ما لو مات المجتهد فقلد غيره في صحة تقليد الأول وعدم الاحتياج لأل التدارك، فتأمل.

ومن هذه المسألة يعرف الحال في قوله: {وإذا قلد الأعلم ثم صار بعد ذلك غيره أعلم وجب العدول إلى الثاني على الأحوط} ويزيد هنا استصحاب تعين الأعلم السابق، ولكن فيه أن موضوعه الأعلمية فمع انتفائه لا يجري الاستصحاب.

(مسألة ــ ٣٨): إن كان الأعلم منحصراً في شخصين ولم يمكن التعيين فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط، وإلا كان مخيراً بينهما.

(مسألة ــ ٣٨): {إن كان الأعلم منحصراً في شخصين و لم يمكن التعيين} فعلى المختار من عدم وجوب تقليد الأعلم الأمر واضح، وأما على مبنى من يوجب تقليد الأعلم {فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط}.

وربما يقال من الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط على العامي أو السيرة على ذلك، ففيه: أما الاتفاق فغير مسلّم إن لم يكن مسلّم العدم، فإن هذه المسألة غير معنونة في كلام جمع من العلماء، وأما السيرة فحجيتها ليست إلا من حيث إمضاء المعصوم، وذلك غير ثابت، مضافاً إلى احتمال استناد ذلك إلى عدم لزوم تقليد الأعلم.

{وإلا كان مخيراً بينهما} والظاهر أن مراده التخيير في خصوص المسألة التي لا يمكن الاحتياط فيها، لا أنه لو لم يمكن الاحتياط في بعض المسائل تخير مطلقاً، إذ لا وجه للتخيير إلا قاعدة العسر والحرج، أو عدم إمكان الاحتياط، للتضاد ونحوه، وذلك يقتضي الاقتصار على مورده، فلو لم يمكن الاحتياط في باب صلاة الجمعة مثلاً وأمكن في باب صلاة الميت لزم وهكذا. ثم إن حال الأكثر من الاثنين حال الاثنين فيما ذكر، لعموم ما تقدم من الأدلة.

(مسألة ــ ٣٩): اذا شك في موت المجتهد، أو في تبدل رأيه، أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده، يجوز له البقاء إلى أن يتبين الحال.

(مسألة ــ ٣٩): {إذا شك في موت المجتهد، أو في تبدل رأيه، أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده، يجوز له البقاء إلى أن يتبين الحال} لاستصحاب جواز التقليد، أو استصحاب الحكم، بمعنى أنه كان تكليفه صلاة الظهر يوم الجمعة، فيشك في تبدل تكليفه فالأصل البقاء، ولكن قد تقدمت المناقشة في استصحاب الحكم: بأن المراد منه إن كان التكليف الظاهري فعلى مبنى من يقول بعدم الحكم في الظاهر، وإنما هو تنجيز وإعذار، لا حكم حتى يستصحب، وإن كان التكليف الواقعي فلا يقين بذلك، إذ لا يعلم أن صلاة الظهر في يومها هو التكليف الواقعي، فتأمل.

هذا كله في الشك الطارئ، أما الشك الساري فانسحاب الحكم السابق فيه مبني على حجيته وهو محل الخلاف. هذا، ولكن إذا كان الأمر مورداً للفحص العقلائي لم يكف الاستصحاب، للزوم الفحص حتى في الشبهات الموضوعية على المختار، فتأمل.

(مسألة ــ ٤٠): إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقداره، فإن علم بكيفيتها وموافقتها للواقع أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع إليه فهو.

(مسألة ــ ٤٠): {إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان و لم يعلم مقداره، فإن علم بكيفيتها وموافقتها للواقع أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع إليه فهو} لا يحتاج إلى الإعادة والقضاء، أما في صورة المطابقة للواقع فلأن المطلوب ليس أكثر منها، سواء طابق فتوى المجتهد أم لا، إذ المجتهد طريق صرف منجز عند الإصابة، ومعذر عند الخطأ، ولا موضوعية له أصلاً كسائر الطرق والأمارات، واحتمال البطلان لأنه يلزم أن يكون العمل بدلالة ولي الله، ولا دلالة هنا، في غير محله، إذ المراد الأئمة في مقابل الأعداء، وقد تقدم البحث حول ذلك فراجع.

وأما في صورة التطابق لفتوى المجتهد، فيقع الكلام فيه في مقامين:

الأول: في المعيار في المجتهد الكافي لصحة عمله في صورة المطابقة، فنقول: الظاهر ــ عند معتبر استمرار الشرائط ــ هو اعتبار المجتهد حين الالتفات إلى ذلك لا حين العمل، لأن المجتهد حين العمل ليس فعلاً حجة، والرجوع إلى المجتهد فعلاً إنما هو لحكم القضاء والإعادة، كما تقدم في المسألة السادسة عشرة، ولكن لا يخفى أنه بناءً على جواز تقليد الميت ــ ولو ابتداءً ــ يكفي الرجوع إلى

كل واحد منهما في سقوط القضاء والإعادة أو ثبوتهما.

الثاني: إنه لو أفتى بسقوط القضاء والإعادة لم يؤثر في الواقع، بمعنى أنه لو كانت صلاته باطلة عوقب على أصل الصلاة، لأنه حين الإتيان لم يكن مطابقاً للواقع ولا مستنداً إلى الحجة، وقد تقدم تفصيل ذلك هناك.

ثم هل احتمال مطابقة عمله حين الإتيان للواقع أو الأمارة كاف في عدم وجوب الإعادة والقضاء، أم لا؟ قولان:

الأول: الكفاية بحجة أن الشك بعد الوقت أو الفراغ لا اعتبار به، مضافاً إلى أنه بالنسبة إلى القضاء تجري أصالة العدم، لأن القضاء بأمر جديد. إلا أن يقال: إن القضاء والأداء من باب تعدد المطلوب، كما دل على ذلك بعض الرويات في باب الصوم، بأن الله كلّف العباد صوم شهر رمضان في تمام السنة، فإن لم يتمكن من الإتيان به في شهر رمضان يأتي به في غيره. وعليه فالعلم بأصل المطلوبية حاصل ويشك في المسقط، فالأصل عدمه ويلزم الإتيان به، فتأمل.

الثاني: عدم الكفاية، لأن الاشتغال اليقيني يحتاج إلى البراءة اليقينية، ولكن الأقوى هو الأول لأصالة الصحة، التي هي من القواعد الكلية المسلّمة المعمول بها في جميع أبواب الفقه التي تدل على صحتها ــ مضافاً إلى الإجماع المنقول مستفيضاً، وسيرة المتشرعة بل

وغيرهم ــ موثقة سماعة عن الباقر (عليه السلام): «كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو»[1]، ويدل عليها في خصوص باب الطهارة والصلاة قول الصادق (عليه السلام) في خبر سماعة: «كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه ولا إعادة عليك فيه»[2]. فإن عمومها يشمل جميع الصور التي منها ما نحن فيه.

وأما أن الاشتغال اليقيني يحتاج إلى البراءة اليقينية، ففيه: إن الأصل مدفوع بالدليل، ولكن ذلك فيما إذا لم يعلم وجه العمل وأنه كيف أتاه، أما لو علم وعرف أنه كان مخالفاً للأمارة، واحتمل موافقته للواقع، لم يكف إذ الأمارة يجب اتباعها كما لا يخفى.

تتمة

لو علم بأن أعماله مطابقة لفتوى المجتهد، لكن يعلم بعدم مطابقتها للواقع، لم يكف في الحكم بعدم القضاء والإعادة، بخلاف العكس، لما تقدمت الإشارة إليه من أن فتوى المجتهد طريق، فحجيته إنما هو ما لم ينكشف الخلاف بخلاف الواقع، فلو عمل بلا تقليد، ثم قلد مجتهداً يقول بصحتها ثم اجتهد بنفسه، ورأى

(١) الوسائل: ج٥ ص٣٣٦ الباب ٢٣ من أبواب الخلل ح٣.

(٢) الوسائل: ج١ ص٣٣١ الباب ٤٢ من أبواب الوضوء ح٦.

وإلا فيقضى المقدار الذي يعلم معه بالبراءة على الأحوط، وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن.

مخالفتها للواقع لزم عليه القضاء والإعادة.

{وإلا} يعلم مطابقتها للواقع أو لفتوى المجتهد، و لم يحتمل ذلك {فيقضي المقدار الذي يعلم معه بالبراءة على الأحوط، وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن} بطلانه، أما علماً أو تقليداً، فمورد القضاء ينحصر بموارد العلم بمخالفة المأتي للواقع ولو تنزيلاً، وكون تلك المخالفة موجبة للقضاء بنظر من يجب الرجوع إليه فعلا، أما لو لم يعلم بمخالفته للواقع ــ بأن علم مطابقته له ــ أو قلّد من يقول بالمطابقة، أو كان مخالفاً ولكن قال مجتهده بعدم وجوب القضاء لم يجب القضاء، فالصور خمسة:

لأنه إما أن يعلم بمخالفة للواقع، أو بالمخالفة للفتوى، أو يشك، وعلى التقديرين الأولين إما أن تكون المخالفة موجبة للقضاء بنظر من يجب تقليده فعلاً أو لا، فإن علم بمخالفته للواقع وأوجب مجتهده القضاء، وكذا إن علم بالمخالفة لفتوى المجتهد وأوجب القضاء.

وإن علم بالمخالفة للواقع أو لفتوى المجتهد و لم يوجب المجتهد القضاء، فلا إشكال في عدم القضاء أيضاً، وإنما الكلام في صورة الشك في كيفية ما عمل، والظاهر عدم لزوم القضاء لقاعدة أصالة الصحة الجارية حتى في أعمال نفس الشخص.

قال المرحوم الشيخ محمد حسين الأصفهاني (رحمه الله): (وحيث إن العمدة من مدار هذا الأصل هي السيرة التي لا يختص

بالمسلمين، بل من كل ذي دين فهي غير مختصة بخصوص عمل الغير، بل السيرة قائمة على عدم الاعتناء بالشك إذا تعلق بعباداته ومعاملاته الصادرة منه قبلاً، وقلّما يتفق لأحد عدم الشك في أعماله الماضية)، انتهى.

هذا مضافاً إلى قاعدة الفراغ المعول عليها، بل استفاض نقل الإجماع عليها، وتقتضيها جملة من الأخبار الواردة في باب الوضوء والصلاة ونحوهما التي أعمها صحيحة محمد بن مسلم الآتية في المسألة ٤٥ وسيأتي عدم اختصاصها بصورة عدم الشك على تقدير الالتفات.

وأما كون الوجه في عدم لزوم القضاء هو أن القضاء بأمر جديد ولم يعلم الأمر، أو كون موضوع القضاء فوت الواجب ولا يمكن إحرازه بالأصل، ففيه: ما تقدم من أن القضاء والأداء شيء واحد بنحو تعدد المطلوب، كما يدل عليه بعض روايات باب الصوم فيجري الاستصحاب، مع أن الفوت المأخوذ موضوعاً مجرد ترك الواجب، لا أنه عنوان وجودي حتى لا يمكن إحرازه بالأصل.

وكيف كان، فهذا كله فيما إذا شك بعد العمل، أما إذا كان الشك مقارناً للعمل فلا يجري أصل الصحة وقاعدة الفراغ، إلاّ في موارد جريان قاعدة التجاوز، كالصلاة والغسل والتيمم، وكالوضوء

على ما يستفاد من بعض الأخبار وإن لم يقل به المشهور.

ولا يخفى أن ما تقدم من عدم لزوم القضاء إنما هو فيما إذا علم الإتيان بأصل العمل وكان الشك في صحته وبطلانه، أما إذا شك في أصل الإتيان به ــ كما لو كان غير مبال بالجهات الدينية حتى أنه لا يعرف هل أتى في رمضان بالصيام أم أتى بالصلاة والوضوء وهكذا ــ فاللازم الإتيان بكل ما شك في الإتيان به، ولا يكفي الظن بالفراغ، أو الأخذ بالقدر المتيقن، لأنه علم بتنجز التكليف ولم يعلم بالفراغ، وقد عرفت جريان الاستصحاب في مثله، اللهم إلاّ أن يقال بكفاية المتيقن على ما يأتي في كتاب الصلاة في مسألة الشك، انتهى.

نعم لو كان الشك في القضاء ناشئاً من الشك بالتكليف ــ كما لو شك في أن بلوغه كان في سن خمس عشرة، أم في سن أربع عشرة ــ فقد قال في المستمسك: (لا ريب في عدم وجوب القضاء لأصالة البراءة)[1]، ولكن فيه تردد، لاحتمال كون احتمال التكليف المنجز منجزاً، ولكن هذا فيما إذا كان ملتفتاً حين التكليف إلى بلوغه، وأما لو لم يلتفت إلى بلوغه فأصل البراءة مانع منه، وسيأتي في المباحث الآتية بعض ما يرتبط بالمطلب.

(١) المستمسك: ج١ ص٦٨.

(مسألة ـــ ٤١): إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد، لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح أم لا بنى على الصحة.

(مسألة ـــ ٤١): {إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح أم لا بنى على الصحة} ويتصور ذلك فيما إذا قلد شخصاً ثم بعد مدة شك في أنه هل كان حين التقليد جامعاً للشرائط أم لا، ولكنه في الحال الحاضر جامع للشرائط وقد خالف فتواه الأول، وفيما إذا قلّد شخصاً ثم اجتهد هو بنفسه وخالف فتواه فتوى مجتهده مع الشك في أن تقليده للأول كان تقليداً صحيحاً أم لا، وفيما إذا قلد شخصاً ثم خرج عن قابلية التقليد بالفسق ونحوه وقلّد آخر مع المخالفة، وفيما إذا عدل عنه اختياراً بناءً على جوازه كما هو المختار، أو صار غيره أعلم بناء على وجوب العدول إلى الأعلم. ثم أنه حين الشك يبني على الصحة، بمعنى أن تقليده كان صحيحاً، فلا تبعة عليه من حيث بطلان التقليد لأصالة الصحة المسلّمة.

(**مسألة ــ ٤٢**): {إذا قلّد مجتهداً ثم شك في أنه جامع للشرائط أم لا وجب عليه الفحص} إذا كان الشك سارياً، بأن قلد ثم شك في اجتماعه للشرائط من أول الأمر، وذلك لأن الشك في الحجية، لا يفرق فيه بين الشك الابتدائي والاستمراري، فكما يجب الفحص في مشكوك الحجية ابتداءً يجب في مشكوكها بعد التقليد.

وأما إذا كان الشك طارئاً فلا مانع من الاستصحاب والبناء على بقائها إن لم يكن من مورد الفحص العقلائي.

ثم في مورد الشك الساري يكون حاله بالنسبة إلى الأعمال السابقة حال من لم يقلد إن تبين بعد الفحص عدم أهليته.

(**مسألة ــ ٤٣**): {من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الإفتاء} يقع الكلام في مقامين:

الأول: في جواز إفتائه.

والثاني: في جواز الأخذ بفتواه.

اما الأول فنقول: قد يكون من ليس أهلاً للفتوى من جهة عدم علمه بالأحكام الشرعية، وهذا لا إشكال في حرمة إفتائه وإن طابق الواقع.

وتدل على ذلك روايات مستفيضة:

فعن أبي عبيدة قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»(1).

وعن مفضل بن يزيد قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال: أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم»(2).

وعن النبي (صلى الله عليه وآله): «من أفتى الناس بغير علم

(١) الوسائل: ج١٨ ص٩ الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص١٠ الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ح٢.

فليبتوأ مقعده من النار»[1].

وعن موسى بن بكر قال: قال أبو الحسن (عليه السلام): «من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة الأرض وملائكة السماء»[2]، إلى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي ذكروها في كتاب القضاء.

وأما الثاني: وقد يكون من جهة عدم اجتماعه لبعض الشرائط الأخر، كما لو كان فاسقاً، أو امرأة، أو غير بالغ، أو نحو ذلك، وظاهر بعض الحرمة حتى بالنسبة إليه.

وربما يستدل لذلك، بأن الإفتاء منصب للنبي (صلى الله عليه وآله) والإمام من بعده، ولا يجوز بغير إذنهما، ولا إذن مع فقد بعض الشرائط.

وفيه: إن الأدلة الدالة على حرمة الإفتاء في الجملة، والدالة على جوازه في الجملة كلتيهما ناظرتان إلى الإفتاء بغير علم أو بعلم، وليستا في مقام الحرمة والحلية من سائر الجهات. وكون الإفتاء منصب النبي (صلى الله عليه وآله) والإمام (عليه السلام) غير مناف لجوازه لغيرهما بإجازتهما، والمفروض إجازة القول بالعلم أو بالهدى، فلو علم أحد مسألة واحدة، أو كان على هدى من الله

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٦ الباب٤ من أبواب صفات القاضي ح٣٣.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص١٦ الباب٤ من أبواب صفات القاضي ح٣١.

تعالى جاز أن يقولها وإن لم يكن يعرف غيرها، وكذلك يجوز للمقلد نقل فتوى مجتهد جامع للشرائط لأنه من أقسام الهدى، إذ هو طريق فعلي وليس من الإغراء بالجهل في شيء.

وهنا قول بالتفصيل بين ما لو كان الفتوى إغراءً بالجهل، بأن ظنَّ المستفتي أنه جامع للشرائط فيسأله ثم يعمل بقوله، فهو غير جائز، لأن المفتي يوقع المستفتي فيما لا يجوز له، فإنه يعمل بقوله وهو غير جائز بعدم جواز تقليد غير الجامع للشرائط، وإلا جاز، وفيه تأمل.

وأما الأخذ بفتواه فلا إشكال في حرمة اتباع فتوى غير العالم بالحكم، لحرمة اتباع ما ليس بعلم ولا بمنزلته، قال تعالى: ﴿**وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾[1]، وأما اتباع فتوى غير جامع الشرائط فإن اطمأن صدقه وأن ما يقوله مطابق لمدلول الأدلة فالظاهر أنه لا مانع منه لمكان الاطمئنان وإلا فلا. هذا كله في غير من يفقد شرط كونه اثني عشرياً، وإلا فلا يجوز بأي حال كان، لإطلاقات أدلة المنع.

{وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس} أما إذا كان عدم أهليته لعدم علمه، فيقع الكلام تارة في قضائه بنفسه وأخرى في الترافع إليه.

أما قضاؤه بنفسه فيحرم بلا إشكال، وادعي عليه الإجماع،

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

ويدل عليه مستفيض الروايات:

فعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «القضاة أربعة ثلاثة في النار، وواحد في الجنة: رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة»[1].

وعن سليمان بن خالد عنه (عليه السلام) قال: «اتقوا الحكومة، فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي أو وصي نبي»[2] إلى غير ذلك.

أقول: وإنما يجوز القضاء للعلماء لأنهم نواب الأئمة (عليهم السلام)، ولا ينافي جواز قضائهم الحصر المذكور في هذا الخبر وغيره.

وأما الترافع إليه فلا يجوز، قال الصادق (عليه السلام) في خبر ابن طيار: «إنه لا يسعكم فيما يترل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه، والتثبت والرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلو عنكم فيه العمى، قال الله تعالى: ﴿**فسئلوا أهل الذكر إن**

(١) الوسائل: ج١٨ ص١١ الباب٤ من أبواب صفات القاضي ح٦.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٧ الباب٣ من أبواب صفات القاضي ح٣.

كنتم لا تعلمون﴾»[1].

وأما إن كان لفقده سائر الشرائط، فإن كان من جهة عدم كونه اثني عشرياً، فلا إشكال في حرمة قضائه والترافع إليه، أما حرمة قضائه: فعن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) لشريح: «يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلاّ نبي أو وصي نبي أو شقي»[2]، إلى غير ذلك، وهو من الضروريات فلا يحتاج إلى التطويل.

وأما حرمة الترافع إليه فلروايات مستفيضة، مضافاً إلى الإجماع: فعن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام): في رجل كان بينه وبين أخ له مماراة في حق فدعاه إلى رجل من إخوانه ليحكم بينه وبينه فأبى إلاّ أن يرافعه إلى هؤلاء: «كان بمنزلة الذين قال الله (عز وجل): ﴿**ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به**﴾ الآية»[3]، إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة، كمقبولة عمر بن حنظلة وفيها: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى طاغوت»[4] وغيرها.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٢ الباب٤ من أبواب صفات القاضي ح١٤.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٦ الباب٣ من أبواب صفات القاضي ح٢.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٣ الباب١ من أبواب صفات القاضي ح٢.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٣ الباب١ من أبواب صفات القاضي ح٤.

وأما إن كان لفقده العدالة، فالظاهر أنه كفقده الانثي عشرية في حرمة القضاء والترافع، وتدل عليه رواية الاحتجاج عن العسكري (عليه السلام) وفيها: «وكذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها ... فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة فقهائهم، فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم»[1]، الحديث. والظاهر أن التقليد في هذه الرواية أعم من الترافع، كما يكون في اليهود كذلك.

وإن كان لفقد الرجولية، فكذلك لم يجز، لما دل على عدم قضاء المرأة مما تقدم في شرائط التقليد.

وأما إن كان لفقده الفقاهة المطلقة عند مشترطها، أو نحو ذلك، فالظاهر أنه لا مانع من قضائه والرجوع إليه، فعن رواية أبي خديجة عن أبي عبد الله (عليه السلام): «ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»[2]. بل قد تقدم ويأتي في كتاب القضاء إن شاء الله تعالى جواز قضاء المقلد على طبق فتاوى المجتهد والله العالم.

---

(١) الاحتجاج: ج٢ ص٢٦٣.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٤ الباب١ من أبواب صفات القاضي ح٥.

وحكمه ليس بنافذ ولا يجوز الترافع إليه ولا الشهادة عنده، والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وإن كان الآخذ محقاً.

{وحكمه ليس بنافذ} لعدم نصبه عمن له النصب، والأصل عدم النفوذ {ولا يجوز الترافع إليه} لما تقدم {ولا الشهادة عنده} لأنه نوع من الإعانة، مضافاً إلى أن حضوره في المجلس محرم إذا كان من العامة.

قال محمد بن مسلم: مرّ بي أبو جعفر أو أبو عبد الله (عليهما السلام) وأنا جالس عند قاض بالمدينة، فدخلت عليه من الغد فقال لي: «ما مجلس رأيتك فيه أمس»؟ قال: فقلت: جعلت فداك إن هذا القاضي لي مكرم فربما جلست إليه، فقال لي: «وما يؤمنك أن تترل اللعنة فتعم من في المجلس»[1].

مضافاً إلى أنه من التحاكم المنهي عنه، فيكون حاله حال الترافع.

{والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وإن كان الآخذ محقاً} ديناً كان أم عيناً، كلياً أم جزئياً، لمقبولة عمر بن حنظلة قال (عليه السلام): «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الجبت والطاغوت المنهي عنه، وما حكم له به فإنما يأخذ سحتاً وإن

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٥ الباب١ من أبواب صفات القاضي ح١٠.

كان حقه ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت ومن أمر لله عز وجل أن يكفر به»[1]، الحديث. بل ربما ادعي عليه الإجماع.

وذهب بعض إلى أن المحرم هو الترافع والأخذ بحكمه، أما المال فهو حلال جائز التصرف فيه، لقول الصادق (عليه السلام) في خبر عبد الله بن سنان: «أيما مؤمن قدم مؤمناً في خصومة إلى قاض أو سلطان جائر فقضى عليه بغير حكم الله فقد شركه في الإثم»[2].

وعن علي بن فضال قال: قرأت في كتاب أبي الأسد إلى أبي الحسن الثاني وقرأته بخطه، سأله ما تفسير قوله تعالى: ﴿**وَلا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَتُدْلُوا بِها إِلَى الْحُكَّامِ**﴾[3] فكتب بخطه: «الحكام القضاة» ثم كتب تحته: «هو أن يعلم الرجل أنه ظالم فيحكم له القاضي فهو غير معذور في أخذه ذلك الذي قد حكم له إذا كان قد علم أنه ظالم»[4].

وعن أبي عبد الله (عليه السلام): «الحكم حكمان حكم الله عزوجل وحكم أهل الجاهلية فمن أخطأ حكم الله حكم بحكم

---

(١) الاحتجاج: ج٢ ص١٠٦.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢ الباب١ من أبواب صفات القاضي ح١.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٨٨.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٥ الباب١ من أبواب صفات القاضي ح٩.

الجاهلية»[1]. بضميمة أن من المعلوم أن وصول مال الشخص إليه حكم الله تعالى.

وأجيب عن المقبولة بأن قوله (عليه السلام): «فإنما يأخذ» مؤول بالمصدر أي أخذه، ونحن نسلّم أن الأخذ حرام، ولكن الكلام في المال المأخوذ.

ولكن لا يخفى أن قوله (عليه السلام): «سحتاً» يدل على كون المال سحتاً، إذ الأخذ لا يصدق عليه سحت. اللهم إلاّ أن يقال: إن السحت كما يفسره المجمع وغيره بمعنى الحرام، وحمل الحرام على الأخذ لا إشكال فيه. ثم إنه يرد على المقبولة أن المراد بكون المال سحتاً أنه سحت بقول مطلق، فيلزم أن يكون المال الحلال الطاهر كالخمر بعد حكم الحاكم الجائر، وهو مما لم يقل به أحد. وفي الكلام طول، يأتي في كتاب القضاء إن شاء الله تعالى.

ثم إن مورد المقبولة وإن كان قضاة العامة، إلا أن الظاهر عموم الحكم لكل قاض فاقد للشرائط، فيشمل قضاة الشيعة الحاكمين بغير قوانين الإسلام، لتعليل الإمام (عليه السلام) ذلك بقوله: «لأنه أخذه بحكم الطاغوت ومن أمر الله أن يكفر به».

{إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده} ولو لامتناع خصمه

(١) الوسائل: ج١٨ ص١١ الباب٤ من أبواب صفات القاضي ح٧.

من المرافعة إلا إليهم، فيكون للممتنع حراماً ولهذا حلالاً، ويدل على الجواز حينئذ ترافع الإمام السجاد (عليه السلام) مع زوجته الخارجية إلى والي المدينة، وترافع أحد الباقرين (عليهما السلام) مع بعض مدعي أمواله إلى القاضي وفلجه في الدعوى وقوله (عليه السلام):

«إن عادت العقرب عدنا لها وكانت النعل لها حاضرة»

بل ترافع أمير المؤمنين (عليه السلام) مع اليهودي إلى شريح، وترافع النبي (صلى الله عليه وآله) مع المدعي إلى أبي بكر وعمر، إلى غير ذلك، مضافاً إلى أدلة «لا ضرر»، و: ﴿**مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[1] و: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[2]، بل في جملة من النصوص إشعار إليه:

ففي رواية أبي بصير المتقدمة نزّل الإباء عن الترافع إلا إلى قضاة الجور منزلة الذين قال الله تعالى: ﴿**ألم تر...**﴾ الآية. دون من يريد التحاكم إلى حاكم العدل[3].

وكذلك قوله (عليه السلام) في حديث: «يا أبا محمد إنه لو كان

(١) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٣ الباب١ من أبواب صفات القاضي ح٢.

لك على رجل حق فدعوته إلى حكام أهل العدل فأبى عليك إلا أن يرافعك إلى حكام أهل الجور ليقضوا له، لكان ممن حاكم إلى الطاغوت»[1] الحديث، إلى غير ذلك، ولذا ذهب غير واحد من الفقهاء إلى الجواز في هذه الصورة خلافاً لجماعة، بل عن الأكثر المنع عنه لإطلاق الأدلة المحرمة، وقد عرفت ما فيها. وحيث إن هذه المسألة لا ترتبط بالمقام لم نطل الكلام حول خصوصياتها.

(١) الوسائل: ج١٨ ص٣ الباب١ من أبواب صفات القاضي ح٣.

(مسألة ــ ٤٤): {يجب في المفتي والقاضي العدالة} أما المفتي فقد تقدم وجه اشتراط العدالة فيه، وأما القاضي فلبعض الروايات:

منها: عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «اتقوا الحكومة، فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين، لنبي [كنبي] أو وصي نبي»[1].

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة، وفيها: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث»[2]، الحديث، فإن ذكر الأعدلية يدل على كون العدالة مفروغاً عنها، كما أن الأفقهية والأصدقية كذلك.

ومنها: رواية الاحتجاج قال: «فإنه من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة العامة فلا تقبلوا منا عنه شيئاً ولا كرامة، وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك، لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره بجهلهم ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم، وآخرون يتعمدون الكذب علينا»[3]. فإنها وإن كانت في مورد الفتاوى إلاّ أن العلة عامة وهي منصوصة،

(١) الوسائل: ج١٨ ص٧ الباب٣ من أبواب صفات القاضي ح٣.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٧٥ الباب٩ من أبواب صفات القاضي ح١.

(٣) الاحتجاج: ج٢ ص٢٦٤.

وتثبت العدالة بشهادة عدلين، وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة أو الاطمئنان بها، وبالشياع المفيد للعلم.

فيجوز التعدي عنها، إلى غير ذلك من الأخبار المشعرة.

هذا كله مضافاً إلى الإجماع الذي ادعاه غير واحد على اشتراط العدالة في القاضي.

{وتثبت العدالة بشهادة عدلين، وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة أو الاطمئنان بها، وبالشياع المفيد للعلم} وقد تقدم الكلام في ذلك في المسألة الثالثة والعشرين فراجع.

(مسألة ــ ٤٥): إذا مضت مدّة من بلوغه وشك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا، يجوز له البناء على الصحة في أعماله السابقة، وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلا.

(**مسألة ــ ٤٥**): {إذا مضت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا، يجوز له البناء على الصحة في أعماله السابقة} لأصالة الصحة {وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلاً} لأنه مكلف في الحال بالعمل الصحيح، ولا يتمكن منه إلا بالحجة التي هي إما الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، فيجب عليه تصحيح العمل بالإتيان به بأحد الأنحاء الثلاثة.

لا يقال: صحة الأعمال السابقة تلازم صحة الأعمال اللاحقة، فالتفكيك بينهما بالتزام الصحة في الأعمال السابقة ووجوب التصحيح في الأعمال اللاحقة تفكيك بين المتلازمين.

لأنا نقول: مقتضى القاعدة الأولية هو البطلان في الجميع، إلا أن الدليل دل على الصحة في الأعمال الماضية: ففي الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»[1]. مضافاً إلى الروايات الواردة في أمر الصلاة والوضوء وغيرهما، فيبقى الباقي ــ وهي الأعمال الآتية ــ محتاجاً إلى التصحيح.

(١) الوسائل: ج٥ ص٣٣٦ الباب٢٣ من أبواب الخلل ح٣.

نعم الظاهر من الصحيحة وغيرها، ترتيب آثار الصحة إلى الآخر، فلو شك في النكاح وأنه كان عن صيغة صحيحة أم لا مثلا، لا يجب عليه النكاح ثانياً، وقد تقدم في المسألة الأربعين ما ينفع المقام فراجع.

ثم إن الفرق بين هذه المسألة، والمسألة الواحدة والأربعين، أن ههنا يشك في أصل التقليد، وهناك يعلم بالتقليد ويشك في صحته، مثلاً: قد يشك في أن الصلاة التي صلاها هل كانت مع التقليد أم لا، وقد يعلم أنه كانت مع التقليد لكن يشك في أن تقليده كان صحيحاً، أم كان تقليداً عمن لم يجمع الشرائط، فتأمل.

(مسألة ـــ ٤٦): يجب على العامي أن يقلّد الأعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم أو عدم وجوبه، ولا يجوز أن يقلد غير الأعلم إذا افتى بعدم وجوب تقليد الأعلم،

(مسألة ـــ ٤٦): {يجب على العامي أن يقلّد الأعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم أو عدم وجوبه} إلا إذا استقل عقله بعدم لزوم تقليد الأعلم، وقلنا بأن مسألة التقليد حتى من هذه الجهة من المسائل العقلية لا الشرعية.

والحاصل أنه إذا شك في جواز تقليد الأعلم وعدم جوازه، لزم أن يرجع في هذه المسألة إلى الأعلم، لأنه إذا رجع إلى غير الأعلم وأفتاه بعدم وجوب تقليد الأعلم، فقلّد غير الأعلم، وكان في الواقع يجب تقليد الأعلم، كانت أعماله صادرة عنه بغير حجة، فإن خالفت الواقع صح عقابه.

نعم إذا لم يقلد الأعلم في هذه المسألة وقلده في سائر المسائل ابتداءً صح قطعاً، بل هو من المستقلات العقلية بعد تمامية أصل جواز التقليد، إذ مسألة تقليد الأعلم أو غيره طريقي لا موضوعي كما لا يخفى.

{ولا يجوز} للشاك في جواز تقليد غير الأعلم {أن يقلد غير الأعلم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلم} فقلّد غير الأعلم، أما إذا قلده في هذه المسألة فأجاز طرفيها فقلد الأعلم فإنه وإن كان عن تقليده لكنه صحيح، إذ هو بالنتيجة تقليد الأعلم.

بل لو أفتى الأعلم بعدم وجوب تقليد الأعلم يشكل جواز الاعتماد عليه، فالقدر المتيقن للعامي تقليد الأعلم في الفرعيات.

{بل لو أفتى الأعلم بعدم وجوب تقليد الأعلم يشكل جواز الاعتماد عليه} لا إشكال فيه أصلا في فرض شك العامي، كما عن غير واحد من المعلقين، وأي فرق بين هذه المسألة ومسألة تقليد الحي في جواز البقاء على تقليد الميت الذي قد سبق منه (رحمه الله) الجزم به من أنه تقليد في حكم التقليد.

نعم لو استقل عقل العامي بعدم الجواز، لم ينفعه فتوى الأعلم بالجواز، فهذه المسألة كسائر مسائل حكم التقليد من تقليد الأورع وعدمه، وتقليد الميت وعدمه، وجواز الرجوع عن الحي إلى الحي وغيرها، كلها غير مرتبطة في مرحلة التقليد وعدمه بالمسائل الفرعية التقليدية، فلو استقل العامي بأحد الطريقين جازت مخالفة مجتهده في ذلك، وإن لم يستقل لزم عليه اتباعه. نعم لو كان دليل شرعي في البين لم ينفع الاعتماد على العقل كما لا يخفى.

وبما ذكر يشكل قوله: {فالقدر المتيقن للعامي تقليد الأعلم في الفرعيات} وإن شئت قلت: إن المسألة إن كانت من الفرعيات فلا معنى لقوله {بل لو أفتى} إلى آخره، وإن كانت من العقليات فلا معنى لقوله {يجب على العامي} إلى آخره.

ثم إنك قد عرفت فيما سبق عدم وجوب تقليد الأعلم وجواز الأخذ بقول أحد المجتهدين مطلقاً، ومنه يعلم الحال في المسألة الآتية.

(مسألة ــ ٤٧): إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام العبادات، والآخر أعلم في المعاملات، فالأحوط تبعيض التقليد، وكذا إذا كان أحدهما أعلم في بعض العبادات مثلا، والآخر في البعض الآخر.

(مسألة ــ ٤٧): {إذا كان مجتهدان} أو اكثر {أحدهما أعلم في أحكام العبادات والآخر أعلم في المعاملات} أو أحدهما أعلم في الصلاة والآخر في الزكاة والحج، والثالث في بقية الفقه {فالأحوط تبعيض التقليد} بأن يقلد الأعلم في كل باب {وكذا إذا كان أحدهما أعلم في بعض العبادات مثلاً، والآخر في البعض الآخر}.

قالوا: لأن دليل تقليد الأعلم ــ وهو بناء العقلاء وغيره ــ أعم من الأعلم في الكل وفي البعض، ولكن قد عرفت ما فيه.

(مسألة ــ ٤٨): {إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأً يجب عليه إعلام من تعلم منه} يقع الكلام فيه في مقامات:

الأول: إن وجوب الإعلام هل يختص بهذا الناقل أم يعم غيره.

الثاني: هل يختص بصورة نقل الفتوى بإباحة الواجب أو الحرام أم يعم غيرهما مطلقاً.

الثالث: هل أن وجوب الإعلام عام حتى إذا وافق نظر الناقل للكلام المنقول المخالف لفتوى المنقول عنه أم يختص بصورة عدم موافقة نظره لنقله الخطأ.

فنقول: أما المقام الأول فالظاهر عدم اختصاص الوجوب بهذا الناقل، بل يعم كل من علم بذلك، إذا كان مقلداً لهذا المجتهد، أو هو المجتهد، أو مجتهداً يرى رأيه، أو مقلداً لمن يرى رأيه، لأن أدلة تبليغ الأحكام عامة لكل أحد، وأما المخالف له تقليداً أو اجتهاداً، أو المحتاط الشاك في صحة فتواه، فلا يجب عليه، لأنه لا يرى أنه حكم الله أو أنه لا يعلم أنه كذلك، فتأمل.

نعم الأرجح في النظر أولوية الوجوب بالنسبة إلى الناقل، لاستناد عمل العامي الخطأ إلى نقله، فهو من قبيل الإضلال. نعم لا يلحقه وزر المضل قبل تنبهه بخطئه، لو كان أتقن في النظر

والنقل بالموازين الشرعية العقلائية.

وتدل عليه رواية ابن أبي عمير عن عبد الرحمان بن الحجاج قال: كان أبو عبد الله (عليه السلام) قاعداً في حلقة ربيعة الرأي، فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه، فلما سكت قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة و لم يرد عليه شيئاً، فأعاد عليه المسألة، فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة. فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): «هو في عنقه». قال: «أو لم يقل وكل مفت ضامن»[1].

ومثلها سائر الروايات الدالة على ضمان المفتي، ومثل ما روي عن أبي عبيدة، قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه»[2].

أما الاستدلال لذلك بالتسبب ونحوه، فهو مما يحتاج إلى الدليل، لا أنه دليل شرعي بنفسه وإن كان مؤيداً عقلياً، ومثله الاستدلال بما دل على ضمان المفتي بتقليم الأظافر في باب الحج، أو ضمان من حفر بئراً فوقع فيها شخص، أو ما دل على حرمة تنجيس الغير أو نحو ذلك، فإنها كلها في موارد خاصة ولا تفيد إلا ما يفيده الاستقراء

(١) الكافي: ج٧ ص٤٠٩ باب أن المفتي ضامن ح١.

(٢) الكافي: ج٧ ص٤٠٩ باب ان المفتي ضامن ح٢.

الناقص ولا يعتمد عليه. اللهم إلاّ أن يفهم منها مناط قطعي، وأنّى لنا بذلك بعد ما نعلم من عدم المشابهة في الأحكام الشرعية، كما يدل عليه خبر دية أصابع المرأة وأنها على الثلث ثم ترجع إلى النصف، وكذلك عدم ضمان المفتي بالجماع ونحوه في باب الحج وغيره ذلك.

ثم الظاهر أن المرد بالإفتاء هو معناه اللغوي من بيان الحكم، ولا يخص المجتهد كما لا يخفى.

ثم إنه قد يتوقف في الوجوب فيما إذا علم الناقل أن المنقول إليه لا يعمل بهذه الفتوى، إما لعدم تقليده لهذا المجتهد، وإما لعدم مبالاته أصلاً، مع العلم بعدم عمل آخر به لنقل المنقول إليه إلى مقلد المجتهد المنقول عنه، من أنه لا يترتب عليه شيء، ومن أنه حكم بغير ما أنزل الله ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ**﴾[1]. لكن الأقرب الأول، لأنه كذب صدر ولا دليل على وجوب تداركه إذا لم يترتب عليه شيء، والآية لا تدل على لزوم التدارك.

وأما الثاني: فالظاهر عدم اختصاص ذلك بصورة نقل الفتوى بإباحة الواجب أو الحرام، فلو بدل كل واحد من الأحكام الخمسة التكليفية أو الأحكام الوضعية لزم عليه بيانه والإعلام، لأن قوله الأول حكم بغير ما أنزل الله ظاهراً، ومن المعلوم بالملازمة العرفية أن الحكم بغير ما أنزل الله كما هو مبغوض ابتداءً مبغوض استمراراً،

---

(١) سورة المائدة: الآية ٤٧.

مضافاً إلى كونه إضلالاً فيجب دفعه.

وأما الثالث: فلا يبعد كون ذلك خاصاً بصورة عدم الموافقة لنظر الناقل، إذ فتوى المجتهد ليس إلا طريقياً، فلو كان نظر الناقل كون الغسالة طاهرة فنقل عن مجتهد المقلد ذلك ثم علم أنه يفتي بالنجاسة لم يلزم عليه الإعلام لعدم دليل على وجوبه، إذ بنظر الناقل ليس نقل النجاسة تبليغاً للحكم ولا الحكم بالطهارة حكماً بغير ما أنزل الله ولا إضلالا، وليس في المقام إلا أنه ليس مقلداً لهذا، وهو غير شرط في نقل الناقل. نعم كان نقله الطهارة كذباً، ولكنه كان معذوراً لخطئه، ولا دليل على وجوب الإعلام حين التنبّه لكذبية قوله الخطأ.

{وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام} لما تقدم، ولا فرق في ذلك بين الفتوى بإباحة الحرام والواجب، وبين الفتوى بغير ذلك من سائر صور التبديل، لما تقدم من أنه إضلال، وحكم بغير ما أنزل الله استمراراً، بعد كونه معذوراً ابتداءً، ولو تبدل رأي المجتهد إلى الحكم الذي أفتى به ــ كما لو كان رأيه سابقاً عدم صحة العقد بالفارسي وأفتى خطأ بصحته ثم لما تنبه إلى خطئه انقلب نظره إلى الصحة ــ لم يلزم التنبيه، كما تقدم في المقلد.

(مسألة ــ ٤٩): إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها يجوز له أن يبني على أحد الطرفين، بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة، وأنه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته، فلو فعل ذلك وكان ما فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الإعادة.

(**مسألة ــ ٤٩**): {إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها يجوز له أن يبني على أحد الطرفين بقصد أن يسأل على الحكم بعد الصلاة، وأنه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته، فلو فعل ذلك وكان ما فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الإعادة}.

لكن حيث قد عرفت فيما سبق صحة الصلاة بمطابقتها للواقع مطلقاً، فالصلاة صحيحة إن طابقته، سواء قصد السؤال بعد الصلاة أم لا، وسواء قصد الإتيان بها ثانياً على تقدير الخطأ أم لا.

ثم إنه لو خالف الواقع بما يوجب العقاب، وأفتى المجتهد بالصحة، فالظاهر أنه يرتفع العقاب بالنسبة إلى ترك القضاء والإعادة، وأما العقاب المرتب على ترك الصلاة أو الإتيان بما يوجب نقصها فهو في محله، لأنه إنما يعتذر عن ترك القضاء والإعادة بقيام الحجة وليس له عذر عن فعله المحرم، لأنها لم تطابق الواقع ولا تستند إلى الحجة.

وقد يتوهم عدم العقاب لأمرين:

الأول: إن التكليف الفعلي لم يكن أزيد من الرجوع إلى

الحجة، والفرض أن الحجة لو كان رجع إليها لم ترشده إلى غير ما فعل.

الثاني: إشعار بعض الأخبار بذلك، فعن ابن بكير: عن أناس من أصحابنا حجوا بامرأة معهم فقدموا إلى الميقات وهي لا تصلي، فجهلوا أن مثلها ينبغي أن تحرم فمضوا بها كما هي، حتى قدموا مكة وهي طامث حلال، فسألوا الناس فقالوا: تخرج إلى بعض المواقيت فتحرم منه، فكانت إذا فعلت لم تدرك الحج، فسألوا أبا جعفر (عليه السلام) فقال: «تحرم من مكانها قد علم الله نيتها»[1].

فإنها تدل على أن من جهل المسألة وعمل بأحد الطرفين بقصد السؤال والعمل على طبق التكليف يكون معذوراً ولو خالف الواقع وقامت الحجة على الخلاف، فكيف إذا لم تقم الحجة إلا على الوفاق للواقع، فإنه مع قيام الحجة على الخلاف كان تكليفه الظاهري غير ما فعل، فهو غير معذور ظاهراً وواقعاً، بخلاف قيام الحجة على الوفاق فإنه معذور ظاهراً.

ولكن شيئاً من الوجهين لا يصلح لذلك:

أما الأول: فلأنه وإن كان تكليفه الظاهري حين الرجوع هو

---

(١) الوسائل: ج٨ ص٢٣٩ الباب١٤ من أبواب المواقيت ح٦.

الإتيان بما أتى به لكنه حين الإتيان لم يكن مستنداً إلى الحجة ولا طابق الواقع، كما تقدم تفصيله في بعض المباحث السابقة. اللهم إلا أن يقال: إن العقاب لا يكون إلا على التكليف الواصل، والتكليف هنا غير واصل فلا عقاب.

وأما الثاني: فلأن الإمام (عليه السلام) لم يكن في مقام بيان العقاب، بل في مقام بيان التكليف الفعلي، وأنها لا يجب عليها الرجوع إلى الميقات، وعلى تقدير كون البيان من جميع الجهات فعدم العقاب إنما هو لاشتباه الواجب بالحرام الذي يتخير المكلف فيه بين الفعل والترك، ولعلّها كانت قاصرة عن الفحص عن التكليف قبل الوقوع فيه، كما هو الشأن في أكثر أهل أزمنة الأئمة (عليهم السلام).

وكيف كان، فإنا لا نريد إثبات العقاب على المتورط في مخالفة التكليف تقصيراً بلا استناد إلى حجة، كما يدل عليه ما ورد في تفسير ﴿**فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ**﴾[1]، وأنه يقال: «هلا علمت، فإن قال ما كنت أعلم، يقال له هلا تعلمت». بل نريد إثبات عدم الحجة لمخالف التكليف إذا أريد عقابه.

وكيف كان، فالظاهر لزوم تقيد المسألة بما لم تكن له مندوحة، وإلا فلو تمكن في أثناء الصلاة من الرجوع إلى الرسالة أو ما أشبه، لزم إذا

(١) سورة الأنعام: الآية ١٤٩.

كان الامر دائراً بين ضدين، لحرمة قطع الفريضة المحتمل لدى المخالفة واحتمال التكليف المنجز ــ في مثل ما نحن فيه منجز ــ.

ثم الظاهر لزوم البناء على الاحتياط لو كان أحد الطرفين موافقاً للاحتياط، فلو شك في الصلاة أن السورة واجبة أم مستحبة لزم عليه الإتيان بها للأمن من العقاب. وكذا لو شك في أن الدعاء بالفارسية جائز أم ممنوع، تركه لذلك.

ثم يعرف مما تقدم: الكلام في سائر العبادات والمعاملات، كالصيام والحج والحدود وغيرها، كما أنه يجب عقلاً عدم ترتب الآثار على ما فعله قبل الفحص والسؤال، فإذا أتى في الحج بما احتمل فساد حجه مما احتمل بقاؤه محرماً تجنب محرماته.

(مسألة ــ ٥٠): يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد أو عن الأعلم أن يحتاط في أعماله.

(مسألة ــ ٥٠): {يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد أو عن الأعلم أن يحتاط في أعماله} لأنه إحدى الطرق الثلاثة من الاجتهاد والتقليد والاحتياط المؤمنة للعقوبة، ويكفي في الاحتياط الأخذ بأحوط الأقوال في صورة الفحص عن المجتهد إذا علم بأن بينهم مجتهداً، وإلاّ فلا يكفي إذ الاحتياط فيما بين جماعة ــ لا يعلم وجود المجتهد بينهم ــ لا يعلم بكونه احتياطاً حقيقياً، ولا مطابقاً لنظر المجتهد الذي يجب عليه تقليده، وأما في صورة الفحص عن الأعلم، مع العلم بوجود المجتهدين فلا إشكال في كفاية الأخذ بأحوط القولين أو الأقوال، لأنه مطابق لنظر مجتهده الأعلم، لكن ذلك إذا استقل عقله بحسن الاحتياط، أو كان فتاوى المجتهدين المردد بينهم جوازه، وإلا فلو قال بعضهم بعدم جواز الاحتياط، واحتمل أنه الأعلم ولم يستقل عقله بذلك، كان من دوران الأمر بين المحذورين، واختار عقلاً في الأخذ بالاحتياط أو بفتوى أحدهم، ولكن حيث عرفت سابقاً عدم وجوب تقليد الأعلم جاز الأخذ بأحدهم وإن جهل أنه الأعلم أو علم أن الأعلم غيره.

(مسألة ــ ٥١): المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف أو في أموال القُصَّر ينعزل بموت المجتهد، بخلاف المنصوب من قبله، كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قيماً على القصّر فإنه لا تبطل توليته وقيمومته على الأظهر.

(مسألة ــ ٥١): {المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف أو في أموال القصّر ينعزل بموت المجتهد، بخلاف المنصوب من قبله، كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قيّماً على القصّر فإنه لا تبطل توليته وقيمومته على الأظهر}.

قد يأذن الإنسان لأحد في أن يأخذ من ماله شيئاً فهذا يطلق عليه الإذن، ولا تطلق عليه الوكالة والنصب ونحوهما، وقد يأذنه في بيع داره أو تولي أمور صغاره ما دام غائباً، أو يأذن الملك بعض رعيته في إصلاح شؤون قرية أو قطر وهكذا، وفي هذا النحو من الإذن يجوز للمأذون ما جاز للآذن من التصرف والإدارة، ولكن بقدر ما أعطاه من الإذن، وعن هذا النحو يعبر بعبارات مختلفة، فيعبر تارة بالتولية، وأخرى بالإذن، وثالثة بالوكالة، ورابعة بأنه منصوب من قبله، وخامسة بالقيمومة.

نعم قد تختلف الألفاظ المعبرة عن إعطاء السلطة بحسب اختلاف المأذون فيه، فيعبر عمن أذن له في رفع الخصومات بالقاضي، وعمن أذن له في إدارة شؤون المملكة بالوالي، وعمن أذن له في إدارة شؤون الصغار بالقيم، وهكذا، وهذا الاختلاف ليس

إلا معبراً عن الاختلاف في مراتب الإذن.

وحيث إن الإذن أمر اعتبار قائم بالمعتبر، جاز له اعتباره حسب إرادته سعةً وضيقاً، طولاً وقصراً، بمقدار ما له شرعاً أو اعتباراً عقلائياً. مثلا: ليس للمولى إعطاء الإذن للتصرف في عبده قتلاً لكونه ممنوعاً شرعاً، وإن كان له إعطاء الإذن في التصرف فيه حملاً ونقلاً، وتكليفاً سعةً كأن يأذن له في أن يأمره بكل ما يصح أن يأمره المولى به، وضيقاً بأن يأذن له في أن يأمره بكنس الدار فقط، وهكذا في طرف طول الزمان وقصره، فله أن يأذنه في استخدامه ساعة أو إلى آخر عمره، ولكن ليس له أن يأذنه في استخدامه إلى ما بعد موت المولى إلا بنحو الوصية وأشباهها، للمنع شرعاً، لانتقاله إلى الورثة، ولولاه لأمكن، لاعتبار العقلاء صحة ذلك.

ولا يرد أن الإذن مستند إلى الآذن، فإذا مات الآذن فقد الإذن، لامتناع الاستناد بدون المستند، لأن ذلك إنما يصح في الأمور الاعتبارية التكوينية لا الأمور الاعتبارية الحاصلة بمجرد الاعتبار، ولذا يصح شرعاً نصب الوصي والقيم والناظر ونحوهم، مع أن الناصب ـــ وهو من كان بيده الإذن ـــ قد مات ولا أثر له فعلاً أصلاً.

فتحقق مما تقدم أمور ثلاثة:

الأول: إن الاختلاف إنما هو في مراتب المأذون فيه لا في الأمور المتأصلة.

الثاني: إن مرجع هذه الأمور هو الاعتبار العقلائي، فتكون التوسعة والتضييق، والطول والقصر، بيد من بيده الاعتبار مع إمضاء العقلاء له، وحاصله أن يكون اعتباراً صحيحاً عند العقلاء.

الثالث: إن هذه الاعتبارات العقلائية متبعة عند أهل الشرع إلا ما ردع عنه الشارع.

إذا تحقق ما ذكر نقول: إن من بيده الاعتبار، لو اعتبر شيئاً مستمراً، كان اللازم القول باستمراره إلى أن يجيء الرافع، وفيما نحن فيه حيث إن الإمام (عجل الله تعالى فرجه) اعتبر ولاية الفقيه العامة في زمان الغيبة ــ كما سبق ــ فالنصب من الفقيه حكمه حكم النصب من الإمام، فلو نصب الفقيه، أو وكَّل، أو أذن في شيء مستمراً، كان للمأذون التصرف ولو مات المجتهد، لأن انعزاله بالموت لا يخلو من أن يكون إما لعدم اعتبار عقلائي لذلك، وفيه: إن العقلاء يعتبرون ذلك، ولذا نرى في الحكومات الفعلية أن الملك أو الوزير لو أعطى منصب المتصرفية لأحد، ثم عين المتصرف شخصاً للجباية أو الحراسة أو نحوهما، كان له حق ذلك ولو بعد موت المتصرف أو عزله أو نحوهما، إلا بردع من المتصرف الثاني. وإما لردع الشارع عن ذلك الاعتبار، وفيه: أن لا دليل على الردع. وإما لعدم ولاية عامة للفقيه، ففيه: إن الدليل الذي يدل على حق الفقيه في نصب أصل المتولي ونحوه دليل على العموم مطلقاً، كما عرفت سابقاً الولاية العامة للفقيه، فلو وكل الفقيه شخصاً أو أذن له أو

أعطاه التولية أو القيمومة أو نحو ذلك مستمراً، كان له ذلك مستمراً ولو بعد موته.

وغاية ما يمكن أن يقال في توجيه الانعزال ما ذكره الآشتياني (رحمه الله) في كتاب القضاء بما لفظه: (فالحق فيه أيضاً الانعزال، لعدم ما يدل على بقائه هنا، كما دل في النائب العام عن الإمام (عليه السلام)، وقد عرفت أن مقتضى الأصل بعد عدم الدليل على البقاء هو الانعزال وعدم جواز التصرف. وما يمكن أن يقال وجهاً للبقاء وعدم العزل هو أن مقتضى عموم ما دل من الأخبار على نفوذ تصرف الحاكم ــ ولو بعد الموت ــ هو بقاء النيابة وعدم ارتفاعها بالموت، لكن ضعفه ظاهر، لعدم دليل يدل بعمومه على نفوذ جميع تصرفات الحاكم ولو بعد الموت، إذ ليس هو كالإمام مالكاً لجميع الأعصار كما لا يخفى)[1]، انتهى.

وفيه: إن الأصل مرتفع بالدليل الذي ذكرناه من اعتبار العقلاء ذلك ولم يردع عنه الشارع، والقول بعدم عموم يدل على نفوذ جميع تصرفات الحاكم مدفوع بما تقدم من الأدلة، وإلاّ فما هو الجواب لو قيل بأنه لا دليل لنفوذ تصرف الحاكم في جعل القيّم والناظر والمتولي والوكيل إلى غير ذلك بالولاية الشرعية لا في الأمور الشخصية. وأما عدم ملكه لجميع الأعصار فذلك لا يلازم عدم نفوذ تصرفه،

(١) كتاب القضاء، للآشتياني: ص٤٩ س ٢٨.

فالمتصرف في المثال المتقدم، مع أنه لا يملك جميع أعصار استمرار الدولة، يتمكن من الجعل المستمر إلى ما بعد وجوده، وليس ذاك إلا لأن الإذن المعطى له حين كونه متصرفاً عام يشمل جميع أعصار استمرار الدولة، لأن من بيده الاعتبار ــ وهو الملك أو الوزير ــ أعطاه الإذن كذلك.

وقد تبين من جميع ما تقدم أمران:

الأول: عدم الفرق بين عنوان النصب وعنوان الوكالة والإذن ونحوها، بل المناط هو مقدار الاعتبار، فإن قال: أذنت لك في إدارة شؤون الأيتام، كان كما لو قال: جعلتك قيماً، من غير فرق أصلا.

الثاني: عدم انعزال الوكيل والمأذون والقيم وغيرهم بعنوان الولاية الشرعية مقابل العنوان الشخصي، عن جواز التصرف في تلك الشؤون المجاز فيها، بموت المجتهد، فيبقى على ما كان عليه، بل ادعى في محكي الإيضاح نفي الخلاف عن عدم انعزال الأولياء والقوّام المجهولين من قبل المجتهد. نعم يصح للمجتهد عزلهم، ولا وجه لما عن بعض من الإشكال فيه.

وأما التفصيل بين جعل المجتهد القيم ونحوه عن نفسه، وبين جعله عن الإمام (عليه السلام) فلا دليل لذلك شرعاً، ولا يساعده الاعتبار العقلائي، إذ ليس للمجتهد الجعل عن نفسه، لأنه ليس له شيء في نفسه.

نعم يصح جعله طويلاً كما يصح جعله قصيراً، وإنما يتصور الجعل عن النفس وعن الغير في مثل الحاكم المستقل بنفسه الذي له الوكالة عن حاكم مستقل آخر، فإنه يمكن أن ينصب شخصاً عن نفسه كما يمكن أن ينصب عن موكله.

قال في المستمسك: (إن المرتكز في أذهان المتشرعة ويستفاد من النصوص أن منصب القضاء منصب نيابي، فجميع الوظائف التي يؤديها القاضي من فصل خصومة ونصب قيّم ونحو ذلك يؤديه نيابة عن الإمام، فمنصوبه منصوب الإمام، ولا يقصد به كونه نائباً عن الإمام أو عن المجتهد، ولازم ذلك البناء على عدم البطلان بالموت)[1]، انتهى.

ثم إن التكلم في الاستصحاب وأنه يجري أم لا، لا حاجة إليه بعد ما عرفت من وجود الدليل الاجتهادي، وتفصيل الكلام في كتابي القضاء والوكالة.

---

(١) المستمسك: ج١ ص٧٩.

(مسألة ــ ٥٢): إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد.

(مسألة ــ ٥٢): {إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد}.

يحتمل أن يكون المراد بهذه المسألة: مسألة أن المنصوب من قبل المجتهد لا تبطل ولايته بموت المجتهد، فيكون المراد أنه لو مات المجتهد الذي نصب هذا الشخص متولياً، وكان رأيه عدم البطلان بموت المجتهد لا يتمكن هذا المتولي على البقاء على تقليده في هذه المسألة، بأن يتصرف في المولى عليه بتلك التولية، التي أعطاها إياه المجتهد الميت. ووجه ذلك أن المجتهد المعطي للتولية قد مات، فلا حجية لنظره في المسألة ــ أعني بقاء التولية ــ كما لا حجية لنظره في سائر المسائل، فاللازم تقليد مجتهد حي، إما في البقاء على تقليد الميت مطلقاً، وإما في هذه المسألة إذا كان نظره مطابقاً لنظر الميت فيها، فلو لم يجوّز الحي تقليد الميت مطلقاً، ولم يكن نظره في هذه المسألة بقاء التولية بعد موت المجتهد المعطي لها، لم يكن للمتولي التصرف في المولى عليه، لأنه لا حق له ظاهراً، ويكون حاله حال العامل بغير تقليد، الموجب للعقاب والبطلان لو كان باطلاً في الواقع. نعم لو استقل نظره بعدم الانعزال ــ فيما كان متجزياً ــ كفى، ولكنه ليس من باب البقاء على تقليد الأول.

ويحتمل أن يكون المراد بهذه المسألة شيء آخر، وهو أن المقلد إذا مات مجتهده القائل بجواز البقاء على تقليد الميت لا يتمكن من

البقاء على تقليد الميت مستنداً بهذه المسألة التي كان يقولها، إذ لو بقي على تقليده اتكاءً على هذه المسألة لزم الدور، فإنه يقلد الميت لقول الميت، وعليه فلو قلده استناداً إلى فتواه كان كمن عمل من غير تقليد، فإن كان عامداً عالماً وخالف الواقع كان معاقباً، وإن كان عن جهل أو غفلة معذورين أو طابق الواقع لم يكن معاقباً، ولكن لو كان في صورة العمد والجهل والغفلة فعليه العمل بما تقتضيه الأدلة بالنسبة إلى القضاء والإعادة، وكذا لو قلد الميت دون الاستناد إلى فتوى الميت بجواز تقليد الميت. وقد تقدم الكلام في مثل المسألة فراجع، ومن القريب أن يكون مراد المصنف هو الفرع الأول، وإلا كانت المسألة أجنبية عما بينهما كما لا يخفى.

(مسألة ــ ٥٣): إذا قلد من يكتفي بالمرة مثلا في التسبيحات الأربع، واكتفى بها، أو قلد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة، ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة، ثم مات وقلد من يقول بالبطلان، يجوز له البناء على الصحة، نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني،

(مسألة ــ ٥٣): {إذا قلّد من يكتفي بالمرة مثلاً في التسبيحات الأربع واكتفى بها أو قلّد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدد، لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات وقلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة. نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني}.

واستند في ذلك بأمور ربما تبلغ السبعة أو الأزيد:

الأول: إنه مبني على أن موافقة الأمر الظاهري مقتضٍ للإجزاء، فإن فتوى المجتهد الأول أمر ظاهري فيقتضي الإجزاء. وفيه نظر من جهتين:

الأولى: إنه قد تقرر في الأصول عدم اقتضائه للإجزاء إلا فيما دل الدليل على ذلك، فلا يمكن الحكم بذلك مطلقاً.

الثانية: إنه على تقدير التسليم أخص من المدعى، لاختصاص

مسألة الإجزاء بخصوص الواجبات بخلاف هذه المسألة فإنها تعم التكليفيات والوضعيات، والعبادات والمعاملات وغيرها من أبواب الفقه، كما نبه عليه بعض محشي الكفاية، بل في حاشية المشكيني أن بينهما عموماً من وجه.

الثاني: الإجماع، بل عن بعض دعوى الضرورة عليه. وفيه: مضافاً إلى ما ربما ينقل عن العلامة والعميدي من دعوى الإجماع على خلافه، عدم حجية مثل هذا الإجماع كما مر غير مرة، فلا يمكن الاستناد إليه.

الثالث: ما أشار إليه في الفصول بقوله: (ولئلا يرتفع الوثوق في العمل، من حيث إن الرجوع في حقه محتمل، وهو مناف للحكمة الداعية إلى تشريع حكم الاجتهاد)[1]، انتهى.

والحاصل: إنه لو كان الحكم في معرض البطلان فيلزم القضاء والإعادة والضمان وبطلان الأنكحة والبيوع وغير ذلك لم يبق وثوق بفتوى الفقيه، فيلزم نقض الغرض، إذ الغرض الداعي من نصب المجتهد هو تسهيل الأمر على الناس بعدم الاحتياط والاجتهاد وجعل المؤمّن، ففي كونه معرضاً للزوال نقض لهذا الغرض، وهو قبيح، نشأ من عدم الاعتبار بالاجتهاد حين الاضمحلال بالنسبة إلى الآثار، والقبيح ممتنع في حق الحكيم، فارتفاع الآثار ممتنع أيضاً.

(١) الفصول: ج٢ ص٤٠٩ س٢٥.

وفيه: أولاً: النقض بكثير من موارد الأحكام الظاهرية، فإنه لو توضأ بماء مستصحب الطهارة أو بأصل الطهارة ثم تبين نجاسة الماء لزمت عليه إعادة الصلاة السابقة، ولو قطع بكون القبلة في هذا الطرف فصلى إليه ثم تبين الاستدبار لزمت الإعادة والقضاء وهكذا بالنسبة إلى غيرها.

وثانياً: الحل، وهو أن الداعي التسهيل ولو اختلف اللاحق مع السابق، فإن الأمر لو دار بين اجتهاد الجميع أو احتياطهم وبين الأخذ بفتوى المجتهد وإن وجب بعد ذلك قضاء صلوات وإعادة بيوع، كان الأول أصعب بكثير، ولا يلزم من داعي التسهيل في الجملة كونه بالنسبة إلى جميع الأحكام مطلقاً.

الرابع: إن السيرة جرت على عدم القضاء والإعادة ونحوهما في صورة تبدل الرأي أو تغيير المجتهد، وهي حجة.

وفيه: إنها غير ثابتة، بل قد يرى من المتدينين إعادة الأعمال، خصوصاً وأن حجيتها مشروطة باتصالها بزمن المعصوم وعدم ردع الإمام (عليه السلام) عن ذلك، وإثبات هذه المقدمات مشكل.

الخامس: ما أشار إليه في الفصول أيضاً في مسألة اختلاف رأي المجتهد من لزوم العسر والحرج، قال: (ولئلا يؤدي إلى العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة، لعدم وقوف المجتهد غالباً على رأي واحد، فيؤدي إلى الاختلال فيما يبنى فيه عليها من

الاعمال][1]، انتهى.

وفيه: إن العسر النوعي إنما يرفع التكليف من أصله ولو في موارد غير العسر إذا كان حكمة للتشريع، كملاحظة العسر في رفع وجوب السواك، وإما إذا لم يكن كذلك فالعسر يرفع الحكم بقدره.

السادس: ما أشار إليه في الكفاية من أنه مستلزم للهرج والمرج واختلال النظام، فلو طلق رجل زوجته مثلاً في حضور عدلين ظاهريين وكفى المجتهد السابق بذلك، ولم يكف اللاحق ثم تزوجت برجل آخر، لزم الترافع بينهما، وكذا لو قال الثاني بفساد المعاملة فيقع النزاع والمخاصمة بين جميع الناس.

وفيه: إن ذلك يرتفع بالحكومة العادلة، أو الجائرة كهذه الأزمنة، فلا يستلزم ذلك اختلالاً كما هو المشاهد مع اختلاف آراء المجتهدين.

السابع وهو العمدة: استصحاب بقاء الأحكام التي عمل بها في زمن الأول على ما هي عليها من الكفاية وعدم لزوم القضاء والإعادة، فإن المفروض أنه كان حجة فسقوطها عن الحجية بالنسبة إلى الأعمال التي كانت أقواله حجة بالنسبة إليها يحتاج إلى دليل، وليس في البين إلا دليل حجية قول الحي، وهو إن اختص بوقائع جديدة ــ كما ادعاه بعض ــ فهو وإلاّ كان من باب تصادم الحجتين،

(١) الفصول: ج٢ ص٤٠٩ س١٤.

وقد اخترنا فيما سبق جواز الأخذ بكل واحد منهما، لبناء العقلاء على ذلك وإطلاق الأدلة.

ومن ذلك تعرف عدم الفرق بين كون الثاني أعلم أم لا، لما تقدم من كون الأعلم بنظر العقلاء أولى لا أنه متعين كما لا يخفى على من راجعهم في موارد رجوعهم إلى ذوي الصناعات وغيرهم، مضافاً إلى إطلاق الأدلة. هذا بالإضافة إلى أن معنى جعل الحجية لقول أحد هو تجويز اتباعه وترتيب الأثر عليه ما لم ينكشف الخلاف، والمفروض أنه لم ينكشف الخلاف بقول المجتهد الثاني.

هذا كله في الأمور المضرة بالصحة حتى مع الجهل ونحوه، وأما فيما لا يضر مع السهو والجهل ونحوهما فلا شبهة في عدم لزوم الإعادة والقضاء وترتيب سائر الآثار، كما أن الكلام إنما هو فيما كان له أثر بعد الرجوع من الإعادة والقضاء والنجاسة والضمان وغيرها، أما فيما لا أثر له أصلا فلا كلام فيه كما لا يخفى.

ومثل ما نحن فيه: ما لو عدل عن المجتهد الحي إلى مجتهد آخر، إما لفقد شرط في الأول، أو لزيادة شرط كالأعلمية في الثاني، بناءً على الجواز أو الوجوب أو مطلقاً ولو من دون فقد شرط أو زيادة شرط كما تقدم.

بقي الكلام: فيما لو عدل المجتهد عن الفتوى فهل لا يلزم على المقلد التدارك بالنسبة إلى الأعمال السابقة مطلقاً، أو يلزم مطلقاً،

أو يفصل بين ما ينقضي بانقضاء الزمان وبين غيره، أو تفصيل بين ما لو بقي وبين ما لو عدل، احتمالات.

احتج للأول: بأن المقلد يجب عليه العمل بالفتاوى اللاحقة، ولا إطلاق لها بالنسبة إلى الأعمال السابقة لأحد الأمور السبعة المتقدمة.

واحتج للثاني: بأن اعتراف المفتي بخطئه في فتواه الأولى، مانع عن صحة الاعتماد عليها من أول الأمر، كما لو اعترف بأنه كان من أول الأمر غير عادل، أو غير مؤمن، أو غير مجتهد، أو أشباه ذلك، إذ الحجية مشروطة بعدم ذلك كله، ولذا لو علم المقلد من أول الأمر أنه يرجع عن فتواه ويظهر خطأه بعداً لا يجوز الاعتماد عليه، كما لو علم بأنه سيظهر كونه فاسقاً من أول الأمر، وليست فتاواه من قبيل فتوى المجتهدين، لأن كل واحد منهما حجة في نفسه بخلاف نظيره فإن أحدهما ليس حجة، ولذا ترى العقلاء يرجعون إلى أحد أهل الخبرة المتخالفين ولا يرجعون إلى النظر الأول من الخبير الذي تبدل نظره ويعترف بخطئه.

واحتج للثالث: بأن مصب الفتوى على قسمين:

الأول: ما ينقضي بانقضاء الزمان، وليس للزمان عليه مروران كالصلاة بلا سورة والعقد الفارسي ونحوهما، فحيث لا بقاء لها، بل لها ثبوت واحد في ظرفها، وإن بقيت متعلقاتها كالمرأة المعقودة، وحيث قد فرض أنها وقعت صحيحة بمقتضى الحجة، فلا دليل على

انقلابها فاسدة بعد فرض وقوعها صحيحة. قيل: وهذا معنى كلام الفصول إن الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين.

الثاني: ما لا ينقضي بانقضاء الزمان، بل له بقاء وإن تغير حكمه، كالحيوان ـــ المذبوح الموجود في الحال ـــ الذي بني على حليته فذكاه فإنه باق، والمفروض أن حكم هذا الموضوع الباقي هي الحرمة، وأما التذكية فهي مبنية على حليته، وهو على الفرض فعلاً محرم، وكعرق الجنب عن الحرام وملاقيه فإنهما موضوعان مر عليهما الزمان مرتين، وحكمهما فعلاً النجاسة فكيف يعامل معهما معاملة الطاهر. نعم الصلاة التي صلاها في عرق الجنب صحيحة لما تقدم في القسم الأول.

واحتج للرابع: وهو التفصيل بين ما لو بقي وبين ما لو عدل، بأنه لو بقي على تقليد الأول إما لعدم مجتهد آخر أو لعدم إرادته العدول، فاللازم عليه القضاء والإعادة ونحوهما، لأنه يقول ببطلان جميع الأعمال السابقة، فهو يقول: إن ما صليت لم تكن صلاة، وإن هذه المرأة ليست بزوجتك، وهكذا، وقد تقدم ارتفاع الحجية عن رأيه الأول بمصادمة الرأي الثاني الذي هو حجة فعلاً، فاللازم القضاء والتزويج من جديد وإن كان معذوراً بالنسبة إلى الأعمال السابقة لو كانت مخالفة للواقع لاستنادها إلى الحجة في ذلك الوقت، لكنه بالنسبة إلى القضاء والوطء الجديد ونحوهما ليس بمعذور، وإن عدل إلى رأي من يقول بصحة تلك الأعمال فلا يلزم، إذ هو بالنسبة إلى أصل الفعل

وأما إذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة، ثم مات وقلد من يقول بنجاسته، فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة، وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء، وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، وكذا في الحلية والحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من

كان معذوراً، وبالنسبة إلى القضاء ونحوه أيضاً معذور، لاستناده إلى هذا الرأي الذي هو حجة.

وهذا القول لا يخلو عن وجه، وعن العميدي دعوى الإجماع على النقض في نكاح المرتضعة إذا تبدل رأيه، لكن الجواهر في كتاب القضاء قال: (لم نتحققه، بل لعله على العكس كما هو مقتضى السيرة)[1]. هذا ولكن لا يبعد الاكتفاء بما عمل سابقاً مطلقاً، وإنما يلزم التجديد بالنسبة إلى ما يتجدد، فتأمل.

ومما تقدم يعرف الكلام في قوله: {وأما إذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة، ثم مات وقلد من يقول بنجاسته، فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة، وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء، وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، وكذا في الحلية والحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من

---

(١) الجواهر: ج٤٠ ص٩٩.

يقول بحرمته فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله، وهكذا.

يقول: بحرمته فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله، وهكذا} لكن لم يظهر الفارق بين بقاء عين الشيء كالحيوان المذبوح، وبين بقاء آثاره كالعقد على المرأة فيما كان الثاني يقول ببطلانه، ثم إنه ليس محل الكلام ما لو بقي على تقليد الأول كما لا يخفى.

بقي الكلام: في حال المجتهد بالنسبة إلى أعمال نفسه، ويقع الكلام فيه من جهتين:

الأولى: فيما إذا تبدل نظره، كما لو كان نظره طهارة الغسالة ثم بدت له نجاستها، أو طهارة مشكوك الكرية ثم بدت له نجاسته وهكذا، وفي هذه الصورة لا بد له من تدارك جميع الأعمال السابقة التي لا مدخلية للعلم والجهل فيها، فلو صلى مع الوضوء بماء الغسالة لزم عليه الإعادة، ولو حج فاتبع العامة في الموقف ثم بدا له بطلان الحج كذلك لزم عليه الإتيان به ثانياً، إلى غير ذلك من العبادات، وكذا في المعاملات بالمعنى الأعم، فلو تزوج امرأة رضعت معه عشر رضعات وكان نظره سابقاً حليتها ثم بدا له الحرمة لزم معاملة المحرمة معها، وكذا في سائر الأحكام الوضعية من الطهارة والنجاسة والحلية والحرمة والصحة والبطلان إلى غير ذلك، كما أنه ينعكس فلو فعل فعلاً كان بنظره الأول محرماً للذبيحة، ثم رأى حليتها جاز أكلها

إذا كانت موجودة، وهكذا، وذلك لأن رأيه فعلاً عام لما تقدم ويأتي، إذ الدليل الدال في نظره على مضمون الفتوى اللاحقة، لا فرق بين الوقائع السابقة واللاحقة، ودليل الفتوى لا يصلح للركون إليه لتبين خطئه، فحاله حال القطع بدون تفاوت أصلا.

الثانية: فيما لو كان مقلداً ثم اجتهد وصار نظره بخلاف الأعمال التي كان يعملها حال تقليده، والظاهر أنه كالأول في لزوم التدارك، إذ ليس شيء من تلك الوجوه السبعة المتقدمة صالحة للاستناد في صحة الأعمال السابقة، فإن أقوى الوجوه كما عرفت هو الاستصحاب، والاستصحاب لا يجري مع قيام الدليل الاجتهادي أو الحاكم عليه ولو استصحاب آخر كالسببي، ويمكن أن يكون الوجه فيما اشتهر في الألسن وإن لم أر له مدركاً صحيحاً من إعادة بعض العلماء أعماله ثلاث مرات، ذلك. والله تعالى هو العالم.

وبذلك كله ظهر حال التفصيلات الكثيرة والتشقيقات الواقعة في هذه المسألة التي أضربنا عنها صفحاً.

(**مسألة ــ ٥٤**): {الوكيل في عمل عن الغير كإجراء عقد أو إيقاع، أو إعطاء خمس أو زكاة، أو كفارة، أو نحو ذلك} كالحج الاستيجاري عن الحي الذي لا يقدر {يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين} و لم يكن تقليد نفسه أحوط.

أقول: الوكالة والاستيجار والوصاية على نحوين:

الأول: أن يكون على وجه التقييد، كأن يوكل الموكل الوكيل في إجراء العقد بالعربية، ويستأجر المستأجر زيداً للصلاة عن أبيه مع الإتيان بالسورة، ويوصي المالك في أن يأتي الوصي بالحج عنه مع الاحتياط بإتيان المشعر مع غير العامة أيضاً.

الثاني: أن لا يكون كذلك، بل يستخدم للإتيان بالعمل الصحيح ولو كان هذا ارتكازاً، بل ولو كان بنظره أن العمل الصحيح ينحصر بالعقد العربي لكن لم يكن مقيداً للوكالة مثلاً.

ثم في القسم الأول، قد يكون القيد الذي ذكره، موجباً لبطلان العمل بنظر المستخدم، وقد لا يكون كذلك، فالأقسام ثلاثة:

الأول: أن يكون مقيداً بقيد موجب لبطلان العمل بنظر المستخدم، كما لو وكله في إجراء العقد بالفارسي، وكان الوكيل مجتهداً

يرى بطلان ذلك، أو وكله في بيع داره الموقوفة بظن أنه جائز لوجود أحد الأسباب المجوزة للبيع اجتهاداً أو تقليداً، وكان الوكيل يرى عدم جوازه، أو استأجره للإتيان بالصلاة التمام عن أبيه وكان المؤجر يرى الترتيب وأن الأب كان يسافر في أيام السنة، فاللازم الجمع المستلزم لبطلان الصلاة بنحو التمام بعد سفره وهكذا، والظاهر في هذه الصورة عدم جواز عمل الوكيل والوصي والمؤجر على طبق الوكالة ونحوها، لا على طبق نظره لأنه لم يوكله فيه، ولا على طبق نظر المستخدم لأنه باطل بنظره، فيكون عملاً غير مشروع كالصلاة بلا سورة، أو موجباً للمحرم وسبباً له كما لو عقد له بالفارسي وكان ذلك سبباً لزناه بهذه المرأة بنظر المجري الذي يرى بطلان هذا العقد وأن وجوده كعدمه، فيكون مثله مثل من يرى أن هذا غزال فيعطي السهم لمن يرى أنه إنسان ويأمره بضربه. نعم لو لم يكن يترتب على عمله أي محرم، كما لو وكله في أن يطهر ما بنظر الوكيل طاهر، فالظاهر بطلان الوكالة ويكون أخذ الثمن بإزائه لو فرض أكلاً للمال بالباطل.

الثاني: أن يكون العمل الموكل فيه، أو الموصى به، أو المستأجر عليه، مقيداً بقيد لا يوجب بطلان العمل بنظر العامل، وهذا لا إشكال في لزوم الإتيان على طبقه، لأن الإذن خاص بهذه الصورة، فلو وكله في إجراء العقد بالعربي وكان الوكيل يرى جواز العقد بالفارسي كان اللازم عليه العقد بالعربي وإلا كان فضولياً.

الثالث: أن يكون الاستيجار والتوكيل والوصاية للإتيان بالعمل الصحيح، وحينئذ فعلى المختار من جواز العمل لكل أحد بفتوى أحد المجتهدين، يجوز له الإتيان بمقتضى تقليد الموكل، كما يجوز له الإتيان بمقتضى تقليد نفسه، وذلك لأن كلاً منهما طريق يجوز الرجوع إليه.

وأما عند من لا يرى جواز الأخذ بفتوى أحد المجتهدين ففيه احتمالات:

الأول: ما ذهب إليه الماتن من لزوم اتباع تقليد الموكل، لأن الوكالة استنابة في حال الحياة كالاستيجار والوصاية مما هي استنابة في حال الممات، وحيث إن تكليفه كان العمل الكذائي كان المسقط عنه هو العمل الكذائي، وهكذا بالنسبة إلى العقد، فإن الزوجة الجائزة الاستمتاع بالنسبة إليه هو المعقود بالعربية لا الفارسية، فيجوز له الاستمتاع بها حين عقد عليها بالعربية وهكذا.

الثاني: ما ذهب إليه بعض من لزوم اتباع تقليد نفسه، لأن مقلد العامل كما يرى صحة الفارسية بالنسبة إليه يراها بالنسبة إلى جميع الناس، وكما يرى وجوب السورة وحرمة إعطاء الفطرة للسادة له كذلك يراهما لغيره، فكما يجوز العمل لنفسه على طبق فتواه كذلك يجوز العمل لغيره على طبق فتواه، وكما يحرم العمل لنفسه على خلاف فتواه يحرم العمل لغيره على خلاف فتواه، فيكون حال المقلد حال القاطع أو المجتهد في أنه يجوز اتباع طريقته ولا يجوز اتباع

مخالفه في الجملة.

الثالث: لزوم اتباع الطريقتين، وإلا لا تجوز المداخلة لأنها في مورد المخالفة، إن وافق مجتهده كان مخالفاً لتكليف الموكل ونحوه، لأنه مأمور بالعمل لنفسه بما هو تكليفه فعلاً، فلا يسقط عنه إذا أتى بحسب تكليف غيره، ولا يصح العقد له حسب اعتقاد غيره، وإن وافق مجتهد موكله ونحوه، كان سبباً للوقوع في الحرام بنظر مجتهده اللازم اتباعه مطلقاً لأعمال نفسه وأعمال غيره وهكذا.

واما المتبرع فلا إشكال في صحة الإتيان على طبق نظر مجتهده، حتى مع التفات المتبرع عنه ومنعه، لأن التبرع إنما هو منوط بحصول الجهات المصححة للتبرع، فإذا علم المتبرع بحصولها جاز له العمل.

نعم لا يمكن اكتفاء المتبرع عنه بهذا العمل لو رأى اجتهاداً أو تقليداً خطأه، فلو أعطى المتبرع الفطرة عن غير الهاشمي المتبرع عنه للهاشمي ــ لأنه كان يرى كفاية ذلك وحرمة الزكاة المالية فقط لبني هاشم ــ وكان المتبرع عنه يرى عدم صحة ذلك، يجب عليه الإعطاء ثانياً، إذ الاشتغال اليقيني يحتاج إلى البراءة اليقينية، وهي لا تحصل بهذا الإعطاء، بل الحجة الشرعية للمتبرع عنه قاضية بالاشتغال اليقيني بعد.

وأما الولي للصغير فلا ينبغي الإشكال في لزوم العمل على طبق

نظره أو نظر مجتهده وإن كان الصغير يقلد من يقول بخلافه. مثلاً: لو كان الصغير يقلد من يقول بعدم جواز إعطاء الزكاة من مال اليتيم، وكان الولي يقلد من يقول بجوازه فإنه يجوز له إعطاء الزكاة وإن كان لا يرضى الصغير بذلك، لأن معنى الولاية إيكال الأمر بنظره، فنظره هو المتبع شرعاً، ولذا لا حق له بعد البلوغ في الاعتراض عليه وتغريمه لو أدى نظره اجتهاداً أو تقليداً على خلافه.

بقي في المقام شيء: وهو أن ما اخترناه من جواز العمل على طبق أحد التقليدين إنما هو فيما لم يكن مجتهد الموكل بنظر الوكيل غير جامع للشرائط، وإلا فلو كان كذلك لم يجز له العمل على طبق فتوى مجتهد الموكل، وحينئذ يتعين عليه العمل على طبق فتوى نفسه أو فتوى مقلده.

والقول بأنه نائب عن الموكل في العمل، فاللازم الإتيان بعمل صحيح بنظر الموكل، غير تام، إذ الموكل لا يريد إلا العمل الصحيح ظاهراً، وليس هو بنظر الوكيل إلا المطابق لفتوى مقلده، ومثل هذا لو كان الوكيل مجتهداً يرى كفاية ما يطابق نظره وإن كان يرى جامعية مجتهد الموكل للشرائط، فإنه يجوز له العمل على طبق نفسه، كما لو وكله من يقلد مجتهداً يقول ببطلان المعاطاة والحال أن الوكيل يرى صحتها، فإنه تجوز له المعاملة المعاطاتية. ولذا جرت سيرة المجتهدين على العمل على طبق نظرهم فيما وكلوا فيه من أعمال العوام من غير سؤال كون العامي الموكل مقلداً لمن يرى صحة

نظرية المجتهد الوكيل، وكذا جرت سيرة المتشرعة الوكلاء بسؤال مجتهدهم عن حكم المسألة الموكل فيها، من دون فحص عن نظرية مجتهد الموكل. والله العالم.

{وكذلك الوصي، في مثل ما لو كان وصياً في استيجار الصلاة عنه يجب أن يكون على وفق فتوى مجتهد الميت}.

وربما استشكل في الوصي، بل مطلق الأجير عن الميت بما حاصله: إنه لا يتمكن من الإتيان بالعمل على طبق فتوى مقلده ولا مقلد الميت ولا الجمع بينهما، بل يلزم عليه الإتيان بجميع الاحتياطات، ومع ذلك لا يعلم بالكفاية.

لأن الميت صار مشغول الذمة بالواقع، ولا يرفع العقاب عنه إلا الإتيان بالواقع، فإنه لو كان صلى عن اجتهاد أو تقليد كان معذوراً، أما لو ترك الصلاة عوقب بعقاب الواقع، ثم لا يرفع هذا العقاب عنه إلا الإتيان بالصلاة الواقعية.

ولكن هذه الشبهة في كمال الوهن، إذ التكليف ليس إلا الصلاة ثم قضاؤها، وحيث أنها فاتت كلف بقضائها بنفسه ثم بالوصية، وليس للإتيان بالقضاء طريق إلا التقليد أو الاجتهاد، فانحصر الأمر فيهما.

ثم هل المناط تقليد الميت أو الوصي أو الآتي بالعمل؟

احتمالات: من كون الصلاة تكليف الميت، فاللازم الإتيان على طبق تكليفه، ومن أن الوصي هو المكلف بالإعطاء ولا يعلم فراغ ذمته إلا بالإتيان حسب تكليفه، مثلا: لو كان مجتهد الميت يرى صحة الصلاة بسائر الأغسال غير الجنابة، والوصي مجتهد يرى بطلانها، لا يصح له إعطاء صلاة الميت لمن يأتي بها بالغسل غير الجنابة، لأنه كان بنظره متلفاً للمال من غير فراغ ذمة الميت. ومن أن الصلاة التي يؤتى بها فعل الأجير، والواجب عليه فيها رعاية تقليده، إذ معنى التقليد هو العمل طبق فتوى المجتهد في جميع الأعمال لنفسه كان أو لغيره.

وذهب بعض المعاصرين إلى رعاية أحوط التقليدين، وقيل بالفرق بين نحو الصلاة ونحو الحج، ففي الثاني لا يراعي تقليد الميت أصلا، إذ ليس هو مكلفاً بالحج القضائي حتى يراعي تقليده، وإنما هو شيء حدث بعد موته، كما سيأتي تفصيله في المسألة المائة والواحدة من كتاب الحج. وفي الأول يختار كل من الوصي والعامل في العمل على أحد التقاليد الثلاثة بناءً على المختار من جواز تقليد مجتهد جامع للشرائط مطلقاً، لكن الأقوى عدم الفرق، لكن يشترط عدم تقييد الموصي أو الوصي بنحو خاص، وإلا لزم اتباعه فيما لم يكن ذلك المقيد باطلاً بنظر الوصي أو العامل اجتهاداً، وتقدم في الوكيل ما ينفع المقام فراجع.

(مسألة ــ ٥٥): إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاة مثلاً أو العقد بالفارسي، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان، لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع أيضاً لأنه متقوم بطرفين، فاللازم أن يكون صحيحاً من الطرفين.

(مسألة ــ ٥٥): {إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاة مثلا أو العقد بالفارسي، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان، لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع أيضاً، لأنه متقوم بطرفين، فاللازم أن يكون صحيحاً من الطرفين} فإنه لا يعقل وجود أحد المتضائفين الفعليين وشبههما دون الآخر، لكن الأقرب في النظر ــ وفاقاً للسيد الوالد (قدس سره) وغالب المعاصرين ــ الصحة بالنسبة إلى من يرى صحتها، فإن التلازم في الصحة والفساد واقعاً لا يلازم ذلك ظاهراً، وكم لذلك من نظائر، فإن الماء الواحد قد يكون طاهراً في حق أحد المكلفين ونجساً في حق الآخر ظاهراً، بل ما نحن فيه أولى من ذلك، لإمكان التفكيك الواقعي بين أمرين، بأن يكون حكم هذا جواز التصرف في طرف، وحكم ذاك عدم جواز التصرف في مقابله بخلاف الشيء الواحد، فانه لا يمكن أن يكون طاهراً ونجساً إلا إذا كان العلم دخيلاً في الموضوع.

والحاصل أن الأمور الاعتبارية يمكن فيها التفكيك، والقول باستلزام ذلك للمناقضة في نظر الثالث، منقوض بجميع موارد اختلاف المجتهدين ووقوع النزاع والخصومة بسبب ذلك والشارع لا يجيز ما يكون سبباً له غير مانع، إذ الخصومة بدوية فترتفع بالمراجعة

إلى الحاكم كسائر الموارد.

لا يقال: لا ترتفع الخصومة بالمراجعة إلى الحاكم في جميع الموارد، إذ ربما كان طرفا النزاع مجتهدين، فإنه لا أولوية لترك أحدهما رأيه بسبب رأي الحاكم، وربما كان أحد الطرفين أعلم من الحاكم في هذه المسألة. مثلاً لو باع وكيلا المجتهدين بالمعاطاة ثم ترافعا إلى الحاكم ورأى صحتها فحكم للقائل بالصحة، لم يكن للقائل بالفساد رفع اليد عن نظره، وربما كان أعلم من الحاكم، لنظر الحاكم.

لأنا نقول: يلزم عليه رفع اليد عن نظره ولو كان أعلم من الحاكم، ويجبره الحاكم لو لم ينقلع، إذ أدلة الترافع ولزوم الأخذ بقول الحاكم تشمل ما نحن فيه، وإلا لزم مخالفة حتى العامي للحاكم إذا كان رأى الحق له، لأنه لا فرق بين العالم والعامي من هذه الجهة، فإن العامي لو كان يعلم أن هذا الشيء له وخاصمه مدعيه إلى الحاكم وأتى بالبينة فرضاً لم يكن للعامي المخالفة قطعاً. مع أنه لو تمشى ما ذكر من الإشكال في حق العالم لتمشى في حق العامي أيضاً، إذ لا فرق بينهما من هذه الجهة وإن كان فرق بينهما من جهة كون علم العامي موضوعياً وعلم العالم حكمياً.

والحاصل: إن الحاكم نُصب لأجل رفع الخصومات بنظره التابعة للأدلة الشرعية من الأيمان والبينات والإخبار وغيرها، ولا حق لأحد من المتخاصمين للنزاع معه ولو كان أحدهما يقطع باشتباهه، كما مثلنا في العامي القاطع بكون الشيء له إذا حكم الحاكم على حسب

الموازين الشرعية عليه.

نعم يبقى القاطع عامياً أو عالماً بينه وبين ربه ملزوم العمل على طبق علمه الذي لا يستلزم نقض الحكم، فلو علم ببطلان المعاطاة و لم نقل بإحداث الحكم الملك لا يتمكن من التصرف في ملك الطرف إلا بنحو المقاصة، وهكذا.

{وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ومذهب الأخر صحته} كعقد النكاح وغيره، فلو عقد وكيل المجتهد والمرأة بعقد فارسي، ورأى المجتهد بطلانه وترافعا، أجبره الحاكم على ترتيب آثار النكاح، وإن كان يلزم عليه الاحتياط لو عرف خطأ الحاكم بعقد جديد أو طلاق. ومثل العقود الإيقاعات كما لو طلق الوكيل بما يختلف الزوج والزوجة في صحته وفساده، وأما احتمال القرعة فمثل هذه الموارد من اختلاف المتنازعين اجتهاداً، فليس له وجه، لأن الحكم قبل القرعة.

(**مسألة ــ ٥٦**): {في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي} وفاقاً للمستند، قال: (إذا كان هناك مجتهدان أو أكثر يتخير فيهما الرعية فالحكم لمن اختاره المدعي وهو المتبع له إجماعاً ولأنه المطالب بالحق ولا حق لغيره أولاً، فمن طلب منه المدعي استنقاذ حقه يجب عليه الفحص فيجب اتباعه ولا وجوب لغيره][1]. انتهى.

والدليل على ذلك هو ما يظهر من هذا الكلام من الإجماع، وهذا الوجه الاعتباري.

وفيهما ما لا يخفى: أما الإجماع فمسلم العدم، إذ كثير من الفقهاء لم يتعرض لهذه المسألة، ففي الجواهر فصل بين ابتداء المتنازعين وغيره، قال في جواب الإشكال على نصب قاضيين في البلد ما لفظه: (والتنازع يندفع بتقديم من سبق داعيه منهما، ولو جاءا معاً حكم بالقرعة، ولو ابتدأ المتنازعان بالذهاب إليهما من غير دعاء قدم من يختاره المدعي)[2]، انتهى.

واما الوجه الاعتباري فلأن المطالبة بالحق لا تلازم تقدم مختار المدعي، وفي المستمسك وافق المستند للإجماع المدعى. وأما الوجه

(١) مستند الشيعة: ج٢ ص٥٢٢ المسألة التاسعة.

(٢) الجواهر: ج٤٠ ص٦٠.

الاعتباري فأشكل فيه، قال: (وقد استدل على الحكم المذكور بأن المدعي له الحق، فإن كان المقصود منه الإشارة إلى الإجماع المذكور فهو، وإلا توجه عليه الإشكال: بأن المراد من الحق إن كان الحق المدعى فهو غير ثابت، وإن كان حق الدعوى فهو لا يوجب كون اختيار الحاكم له)[1]، انتهى.

وكيف كان فالأقرب في النظر عدم كون اختيار الحاكم بيد المدعي، ويدل عليه مضافاً إلى الأصل إطلاق بعض الروايات الدالة على إمضاء الإمام (عليه السلام) لترافع المتخاصمين إلى حاكمين، من دون تفصيل بين كونهما متداعيين أم لا، ففي مقبولة عمر بن حنظلة: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دَين أو ميراث فتحاكما ــ إلى أن قال ــ: فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم [حديثنا] فقال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر». قال: فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضّل [ليس يتفاضل] واحد منهما على صاحبه. قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه

(١) المستمسك: ج١ ص٨٩.

لا ريب فيه»[1]، الحديث.

ونحوها من هذه الجهة خبر النميري وداود، اللهم إلا أن يقال: إن هذه الأخبار اشتملت على رضا المتخاصمين بالحكمين، فالعمدة الأصل الخالي عن الحاكم عليه.

والقول بأنه لو رفع أحد الخصمين أمره إلى الحاكم فطلب الحاكم الخصم الآخر وجبت عليه الإجابة، وهذا لا يطرد في المنكر، لأنه لو رفع أمره إلى الحاكم لا يسمع منه إنكاره، وإن طلب تخليصه من دعوى المدعي لا تجب على الحاكم إجابته، ممنوع بأنه لا دليل على عدم إجابة الحاكم، فإن الحاكم منصوب لرفع الخصومات رجع إليه المدعي أو المنكر، كما يدل على ذلك إطلاق أدلة الحكومة.

هذا كله فيما لو كان في البين مدع ومنكر، وأما لو كانا متداعيين فلا إشكال في عدم كون تعيين الحاكم بيد أحدهما لعدم دليل عليه مع أنه ترجيح بلا مرجح، وإن قال في المستند: (وإنما الإشكال إذا كان كل منهما مدعياً من وجه)[2]، إلى آخره.

{إلا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم} فيقدم مختاره على مختار المدعي لإطلاق ما دل على وجوب الرجوع إلى الأعلم بما يأتي لكن

(١) الوسائل: ج١٨ ص٧٥ الباب٩ من أبواب صفات القاضي ح١.

(٢) المستند: ج٢ ص٥٢٢، المسألة التاسعة.

يأتي ما فيه {بل مع وجود الأعلم وإمكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً}.

أقول: المسألة المتنازع فيها إما أن تكون من الشبهة في الأحكام وإما أن تكون من الشبهة في الموضوعات، وعلى كل فإما أن يكون بين الفاضل والمفضول اختلاف في النظر أم لا، أما إذا كانت من الموضوعات سواء كان بينهما اختلاف أم لا فقد ادعى الآشتياني في القضاء عدم الإشكال بل عدم الريب في عدم الفرق فيها بين الفاضل والمفضول، فيجوز التحاكم إلى المفضول مع وجود الفاضل. قال: (لإطلاق ما دل على الرجوع إلى العارف بالأحكام والعالم بها وعدم ما يقتضي تقييده، إذ ليس ما يصلح له إلا الإجماع المنقول والمقبولة الناطقة بوجوب تقديم الأفقه والأعلم، ومعلوم عدم صلاحيتهما له، أما الإجماع فلأن القدر المتيقن منه بل المعلوم إنما هو نقله بالنسبة إلى الأحكام، وإن كان ربما يظهر من كلام بعض التعميم لكنه يزول بالتأمل. وأما المقبولة فلأن ظاهرها بل صريحها هو الحكم بتقديم الأعلم في الشبهات الحكمية، وأما الشبهات الموضوعية فلا)[1]، انتهى.

وأما في الشبهات الحكمية مع الاتفاق في النظر فقد قال

(١) كتاب القضاء للآشتياني: ص٢٣ س١٢.

الآشتياني أيضاً: (الحق فيه عدم وجوب الرجوع فيه إلى الفاضل وجواز الرجوع إلى المفضول أيضاً، لإطلاق بعض الأدلة وعدم ما يصلح للتقييد، لأن المقبولة وغيرها من الروايات والإجماعات إنما هي في مقام الاختلاف في الحكم والرأي)[1]، انتهى.

وأما في الشبهات الحكمية مع الاختلاف فغاية ما استدل القائل بوجوب الرجوع إلى الأفضل، أمران: الإجماع المنقول، والمقبولة ونحوها كرواية داوود عن أبي عبد الله (عليه السلام): في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال: «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر»[2].

وخبر النميري عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سُئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما. قال: «وكيف يختلفان»؟ قال: حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان. فقال: «ينظر إلى

---

(١) كتاب القضاء للآشتياني: ص٢٤ س٢١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٨٠ الباب٩ من أبواب صفات القاضي ح٢٠.

أعدلهما وأفقههما في دين الله فيمضي حكمه»[1].

ثم إنه زاد القائل بتعيين الأفضل أنه لو شككنا في الدليل الاجتهادي فالمرجع الأصل العملي، وهو يقتضي تعيين الأفضل، لأصالة التعيين عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وأصالة عدم نفوذ حكم المفضول مع وجود الأفضل.

أقول: لكن الظاهر عدم تمامية ما ذكر من الأدلة في الموارد الثلاثة.

أما الموردان الأولان ــ أعني الشبهة الموضوعية والحكمية مع الاتفاق ــ فلأن الروايات، وأصالة التعيين، وأصالة عدم نفوذ الحكم على تقدير تسليم دلالتها وتماميتها كلها آتية فيهما، إذ كون القدر المتيقن من الروايات الشبهات الحكمية مع الاختلاف في النظر غير تام، بل وكذلك الإجماع كما اعترف به الآشتياني.

وأما المورد الأخير فنقول: أما أصالة التعيين واستصحاب عدم النفوذ فلا مجال لهما بعد وجود الدليل الاجتهادي.

وأما الإجماع فهو مسلّم العدم كما تعرف، وأما الروايات فلأنها إنما تدل على تقديم الأفقه ونحوه في صورة الإجماع والاختلاف لا في صورة المراجعة إلى واحد فقط.

(١) الوسائل: ج١٨ ص٨٨ الباب٩ من أبواب صفات القاضي ح٤٥.

قال في الجواهر عند قول المصنف: "إذا وجد اثنان متفاوتان في الفضيلة" إلى آخره ما لفظه: (والظاهر الجواز، لإطلاق أدلة النصب المقتضي حجية الجميع على جميع الناس، وللسيرة المستمرة في الإفتاء والاستفتاء منهم مع تفاوتهم في الفضيلة) إلى أن قال: (والنصوص السابقة إنما هي في المتنازعين في حق وقد حكما في أمرهما رجلين دفعة فحكم كل واحد منهما لكل واحد منهما، ولا وجه للتخير هنا) إلى أن قال: (وهذا غير أصل التخيير في الترافع والتقليد المستفاد من إطلاق أدلة النصب المعتضد بالعمل في جميع الأعصار والأمصار، بل لعل أصل تأهل المفضول وكونه منصوباً يجري على قبضه وولايته مجرى قبض الأفضل من القطعيات التي لا ينبغي الوسوسة فيها، خصوصاً بعد ملاحظة نصوص النصب الظاهرة في نصب الجميع الموصوفين بالوصف المزبور لا الأفضل منهم، وإلا لوجب القول "انظروا إلى الأفضل منكم" لا "رجل منكم").

ثم استغرب اعتماد بعض الأصحاب على هذه الروايات في ذلك، ثم قال: (وأغرب من ذلك الاستناد إلى الإجماع المحكي عن المرتضى في ظاهر الذريعة، والمحقق الثاني في صريح حواشي الجهاد من الشرائع على وجوب الترافع ابتداءً إلى الأفضل وتقليده، بل ربما ظهر من بعضهم أن المفضول لا ولاية له أصلا مع وجود الأفضل، ضرورة عدم إجماع نافع في أمثال هذه المسائل، بل لعله بالعكس).

ثم قال: (وإجماع المرتضى مبني على مسألة تقليد المفضول في الإمامة العظمى مع وجود الأفضل، وهو غير ما نحن فيه ضرورة)[1]، إلى آخره.

وكيف كان فالظاهر جواز الرجوع إلى المفضول مطلقاً، لعموم أدلة الحكومة من غير دليل حاكم عليها، وإنما ناقشنا في دليل الموردين الأولين بعد تسليم القائل المورد الثالث وإن كنا موافقين له في أصل المسألة فيهما، والآشتياني (رحمه الله) وإن أصر في متن كتاب القضاء على تقدم الأفضل في المورد الثالث إلا أن عليه حاشية ظاهرها كونها منه (رحمه الله)، استدل بإطلاق الأخبار على جواز الرجوع إلى المفضول مطلقاً، وحيث إن محل هذه المسألة كتاب القضاء نكتفي هنا بهذا القدر.

(١) الجواهر: ج٤٠ ص٤٥.

(مسألة ــ ٥٧): {حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر}
الصور المتصورة للنقض كثيرة، لأن الناقض إما نفسه، أو المترافعان، أو مجتهد آخر، أو شخص آخر، وعلى كل تقدير، فالنقض إما مستند إلى القطع، أو إلى دليل شرعي، أو إلى الشك في صحة الحكم والمستند على أقسامه الثلاثة إما أن يكون للخدشة في الطريق كما لو حكم بالهلال وعلمنا بفسق الشاهدين، أو في نفس الحكم كما لو علمنا بأن الهلال لا يثبت شرعاً بشهادة النساء مع أنه حكم على مقتضى شهادتهن.

ثم إنه قد يكون النقض في الشبهة الحكمية كما لو حكم بكون الحبوة للولد الأكبر ثم رجع مثلاً، وقد يكون في الشبهة الموضوعية كما لو حكم بكون هذه الدار لزيد استناداً إلى شاهدين، ثم عرف عدم عدالتهما، ولنتكلم في مقامات:

المقام الأول: في كون الناقض هو بنفسه، والظاهر أنه لا إشكال فيه إذا تبين خطأه قطعاً موضوعاً كما لو عرف فسق الشاهدين، أو حكماً كما لو تبين لديه الإجماع المعتضد إلى ظاهر الكتاب بدون معارض، بأن تبين لديه اشتباهه في مدرك المسألة، بل النقض واجب في هذه الصورة لشمول قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾[1]، والحكم بغير ما أنزل

(١) سورة المائدة: الآية ٤٥.

الله يشمل الابتدائي والاستمراري، لكن النقض إنما يكون إذا كانت تبعته موجودة وإلا فلا معنى للنقض أصلا كما لا يخفى.

وأما إذا تبين خطأه اجتهاداً كما لو حكم بكون الشاهد للداخل ثم تغير اجتهاده و لم يعلم الواقع "النفس الأمري" و لم يقطع به، فهل له نقض حكمه أم لا؟ احتمالان بل قولان، المصنف (رحمه الله) في المجلد الثاني أفتى بعدم نقضه للحكم الأول تبعاً للمستند، قال: (فالظاهر نفوذ حكمه مع عدم العلم بكونه خلاف الواقع، وإن كان مخالفاً لذلك الخبر أو الدليل الظني فلا يجوز له ولا لغيره نقضه، لأن ما أدى إليه اجتهاده مع فرض عدم تقصيره حجة شرعية وحكمه حكم الله)[1]، انتهى.

بل في الجواهر حكاية الإجماع عن بعض (من عدم جواز نقض الحكم الناشيء عن اجتهاد صحيح باجتهاد كذلك)[2]، لكن المحكي عن الإرشاد والقواعد وغيرهما نقض الحكم.

قال الأول: وكل حكم ظهر بطلانه فإنه ينقضه، سواء كان هو الحاكم أو غيره، وسواء كان مستند الحكم قطعياً أو اجتهادياً.

وقال الثاني: الأقرب أن كل حكم ظهر له أنه خطأ، سواء كان هو الحاكم أو السابق، فإنه ينقضه ويستأنف الحكم بما علمه، وقد

(١) العروة الوثقى: ج٣ ص٢٨ المسألة ٣٨.

(٢) الجواهر: ج٤٠ ص٩٦.

فهم الشهيدان من العبارة إرادة الأعم من القطع والظن بظهور الخطأ، وقد أشكل في الجواهر في الإجماع المدعى.

وكيف كان فالأقوى الأول، وهو عدم جواز النقض، لأنه حسب اجتهاده الأول صار حكمه حكم الله، وكان الرد عليه رداً عليهم (عليهم السلام)، والاجتهاد الثاني لم يكشف عن الواقع وإنما كشف عن رأي آخر، فلم يعلم بطلان حكمه الأول حتى يرتفع عنه ما حكم به أولاً، فلا وجه لنقضه هذا، بالإضافة إلى لزوم الهرج والمرج، فإن من يعرف كثرة اختلاف أنظار المجتهد الواحد حسب اختلاف اجتهاده وعرف كثرة الوقائع المراجع فيها علم ذلك بداهة، مضافاً إلى لزوم عدم الوثوق بقوله.

وأما إذا شك الحاكم في صحة اجتهادة السابق أو في أصل مستنده أو في مستند حكمه فأولى بعدم النقض، ومما تقدم ظهر عدم الفرق بين الموضوع والحكم.

المقام الثاني: في كون الناقض مجتهداً آخر، والظاهر عدم الإشكال في جواز نقضه إذا عرف المجتهد الثاني خطأه قطعاً، وقد ادعي على ذلك الإجماع، لكن عن الشيخ والعلامة في بعض كتبه: التفصيل بين ما كان مصب الحكم حقاً للناس فلا ينقض، وبين ما كان حقاً لله تعالى كالعتق والطلاق ونحوهما فينقض.

واستدل لذلك بأن صاحب الحق ربما أسقط حقه، بخلاف حق

الله تعالى فإنه لا معنى لإسقاطه بالحكم.

والقول الأول هو الأقوى، لأن إظهار الحق واجب وإبقاء الحكم الأول المخالف إبقاء للمنكر، ولا يشمله قوله (عليه السلام): «علينا رد والراد علينا كافر»[1] لأنه ليس رداً للحق بل للباطل.

وما عن الشيخ غير تام، إذ مجرد احتمال رضاه لا يرفع الخطاب بإظهار الحق، كما أنه يجوز النقض إذا عرف المجتهد الثاني عدم اجتماع الحكم الأول لشرائط الحكم، كأن كان فاسقاً أو غير مجتهد أو نحو ذلك، كما وقع نحو ذلك عن أمير المؤمنين (عليه السلام) وبعض الأئمة (عليهم السلام) بالنسبة إلى أحكام حكام الجور. والحاصل أن الثاني يجوز له نقض حكم الأول إذا علم قطعاً بخلل فيه، إما في نفس الحاكم أو استنباطه، بأن عرف أنه أخطأ في هذا الاجتهاد الذي هو مبنى الحكم، أو في طريق حكمه كأن عرف فسق الشهود قطعاً، وذلك لوجود المقتضي للنقض، وهو إبطال الباطل وإظهار الحق، وعدم المانع لعدم شمول: «علينا ردّ» لما نحن فيه، من غير فرق بين الشبهة في الموضوع أو الحكم وكونه من حقوق الناس أو حقوق الله تعالى.

نعم إذا عرف إبراء ذي الحق حقه، لم يكن مجال للنقض إلا إذا

---

(١) الوسائل: ج١ ص٢٣ الباب٢ من أبواب مقدمة العبادات ح١٢.

كانت للحكم تبعة غير حق الناس أو من حق الناس غير ما أبرأه ذو الحق.

وهل يجوز النقض فيما إذا اختلف المجتهدان في الاستنباط؟ الظاهر العدم، وفاقاً للمصنف في قضاء العروة تبعاً للمستند وغيره، بل في قضاء الآشتياني أنه المشهور المعروف بل لا يبعد دعوى الإجماع عليه.

ثم قال: (والمترائى من كلام بعض بل جماعة هو جوازه، وربما يجري على لسان بعض مشايخنا المتأخرين (طاب ثراه) التفصيل بين تراضي الخصمين فيجوز وإلا فلا يجوز)[1]، انتهى.

استدل القائل بالجواز: بأن حكم الأول بنظر هذا الحاكم ليس حكمهم (عليهم السلام)، فيجوز رده بل يجب إظهاراً للحق. وفيه: إن الحاكم الثاني لا يعلم أنه حكمهم (عليهم السلام) أم لا، إذ المفروض عدم معرفته الواقع، بل حسب ما أدت إليه الأدلة الظاهرية بنظره، أن مؤدى نظره هو الحكم المنجز، وإذا لم يعلم علماً قطعياً ببطلان حكم الأول لم يجز له رده لأن الراد عليهم كالراد على الأئمة (عليهم السلام).

لا يقال: قوله (عليه السلام): «فإذا حكم بحكمنا» إنما يفيد

(١) قضاء الآشتياني: ص٥٤ س٢٢ وما بعده لما يأتي في الصفحة التالية.

حرمة النقض فيما إذا علم أنه حكمهم (عليهم السلام)، فإذا لم يعلم الحاكم الثاني ذلك ــ كما هو المفروض ــ جاز النقض.

لأنا نقول: معنى «حكم بحكمنا»، الحكم الصادر عن الأدلة المستندة إليهم لا معرفة أنه حكمهم (عليهم السلام) واقعاً.

وقد استدل الآشتياني (رحمه الله) على عدم جواز نقض الحكم بأمور خمسة: أصالة عدم نقض الحكم، والإجماع المنقول البالغ حد الاستفاضة، وما دل على جواز الحكم من الكتاب والسنة كقوله (عليه السلام): «فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً» ثم قال (عليه السلام): «فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه»[1] إلى آخره، ولزوم الهرج والمرج.

وكيف كان فقد ظهر من ذلك عدم جواز النقض في صورة شك الثاني في صحة الحكم الأول وعدمه.

المقام الثالث: في كون الناقض المترافعين أو شخصاً ثالثاً، لا إشكال في عدم جواز النقض إذا شكا في الحكم الأول أو كان استنباطهما مخالفاً لاستنباط الحاكم، بأن كانا مجتهدين، لما تقدم في المقامين الأولين، وأما إذا علما علماً قطعياً بمخالفة حكمه للواقع، فالظاهر من جماعة جواز نقضه مطلقاً، وصرح الآشتياني بذلك قائلاً: (ما لو علم بمخالفة حكمه للحكم الواقعي "النفس الأمري"، فنقول: إن الحق فيه جواز النقض بل وجوبه بالنسبة إلى

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٩٨ الباب١١ من أبواب صفات القاضي ح١.

المترافعين والحاكم، سواء كان المترافعان مجتهدين أو مقلدين أو مختلفين)[1]، انتهى.

واختار السيد الخوئي في فقه الشيعة عدم النقض إذا كان القضاء على الموازين الصحيحة، ثم أيد ذلك بقوله: (ويؤيد ما ذكرناه من نفوذ حكمه من هذه الجهة ــ أي جهة فصل الحكومة وقطع النزاع ــ على الإطلاق: أنه لا إشكال ولا خلاف في نفوذ حكمه في حق المتخاصمين في الشبهات الموضوعية مع أن الغالب أن كلا منهما يدعي العلم بكذب الآخر أو كذب بينته، وإلا لم تقع بينهما خصومة، ولو كان العلم بخطأ القاضي مجوزاً لنقض حكمه فيها لعطل أمر الخصومات غالباً، والإطلاقات كما تشمل هذا المورد تشمل سائر الموارد)[2]، انتهى.

أقول: لكن الأقوى جواز النقض، كما اختاره من تقدم إذا علم علماً قطعياً باشتباهه وفساد حكمه، إذ الأدلة الدالة على نقض الحكم مخصصة بالدليل العقلي والنقلي بغير هذه الصورة لو فرض شمولها لها، فإن العقل مستقل بأن الشرع لم يجعل القضاء إلا لإنقاذ الحقوق وردها إلى أهلها بالإضافة إلى الأدلة الشرعية المؤيدة له، ففي صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إنما أقضي بينكم بالبينات

---

(١) قضاء الآشتياني: ص٥٥ س١١.

(٢) فقه الشيعة: ج١ ص٢٣٧ المسألة ٥٧.

والأيمان وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له به قطعة من النار»[1]، فإنه صريح في عدم الموضوعية.

لا يقال: لعل الشارع أعطى للحكم ـــ ولو مخالف الواقع منه ـــ صبغة الإمضاء حتى لا يقع الهرج، فليس عدم جواز نقضه لأجل كون الحكم موضوعياً بل لمصلحة أخرى.

لأنا نقول: هذا يحتاج إلى الدليل، والدليل مفقود، فإن أدلة حرمة النقض لا تشمل صورة العلم بالخلاف، وأما ما ذكره السيد (دام ظله) من التأييد، ففيه عدم غالبية معلومية الحق، بل الأكثر في الدعاوي كون كل طرف يرى الحق بجانبه ظناً أو عرفاً، ولا يعلم بالحق شرعاً، فوقوع الخصومة لأجل الظن أو الاطمئنان المستند على الموازين العرفية، وقل ما يعلم أحد المترافعين كون الحق له صريحاً. وقد أطال الآشتياني (رحمه الله) الكلام والإشكال والجواب حول المطلب، فراجع.

وقد تبين مما تقدم صحة قول الماتن (رحمه الله) وأنه لا يجوز نقض حكم الحاكم الجامع للشرائط {إلا إذا تبين خطأه}.

ثم إن معنى جواز نقض الحكم جواز عدم ترتيب الأثر عليه، فيكون وجود الحكم كعدمه. نعم لو حكم الحاكم فيما لم يعلم

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٦٩ الباب٢ من أبواب كيفية الحكم ح١.

الشخص بطلان حكمه مما وجبت عليه إطاعته، ولم يجز له نقض حكمه، لكن رأى أحد المتخاصمين اجتهاداً أو تقليداً خلاف الحكم، فهل يجب ترتيب الأثر مطلقاً، أو في مورد الحكم مطلقاً، أو في مورد الحكم بالنسبة إلى جهة، أو يفرق بين كيفية الحكم؟ احتمالات وأقوال.

مثلا: إذا تنازع البائع والمشتري في صحة بيع العصير العنبي مثلاً بعد الغليان، فيدعي المشتري بطلانه ووجوب رد الثمن من حيث كون فتواه أو تقليده على النجاسة، وادعى البائع صحته من حيث كون تقليده أو فتواه على الطهارة، فترافعا عند مجتهد فحكم بالطهارة أو بصحة البيع.

فعلى الأول: ــ وهو وجوب ترتيب الأثر مطلقاً ــ يكون حكمه دليلاً معتبراً على طهارة العصير مطلقاً، حتى بالنسبة إلى غير مورد المنازعة، فالمجتهد الذي كان طرف النزاع يجوز له بعد ذلك استعمال العصير مطلقاً، كما لو كان فتواه الطهارة من أول الأمر، وكذا بالنسبة إلى سائر الآثار.

وعلى الثاني: ــ وهو وجوب ترتيب الأثر في مورد الحكم مطلقاً ــ يحكم بخروج هذا الفرد من حكم العصير العنبي بالنسبة إلى جميع آثاره مثل شربه وبيعه واستعماله، وإن كان فتواه قبل الحكم النجاسة وعدم جواز ترتيب الأثر، لكن حكم الحاكم إنما أخرج هذا الفرد، أما سائر أفراد العصير فيبقى فتواه أو تقليده المقتضي للنجاسة على

حاله.

وعلى الثالث: ــ وهو وجوب ترتيب الأثر في مورد الحكم بالنسبة إلى جهة الحكم ــ يحكم بخروج هذا الفرد من العصير من حيث جواز إعادة الثمن وبطلان البيع، فالحكم إنما أثر للمشتري المفتي بنجاسة العصير من حيث إنه لا يجوز له إعادة الثمن وإبطال البيع، أما شرب هذا العصير وبيعه من ثالث فلا يجوز.

وعلى الرابع: يفرق بين ما لو حكم الحاكم بالطهارة فيترتب على هذا الفرد من العصير جميع آثار الطاهر كالثاني، وبين ما لو حكم بصحة البيع فيترتب عليه عدم جواز استرجاع الثمن، أما الطهارة فلا كالثالث. المحكي عن بعض: الأول، قال: للملازمة بين هذا الفرد وسائر الأفراد، وهذا الأثر وسائر الآثار، فإذا حكم بطهارة هذا العصير كان حكماً عاماً بطهارة كل عصير، وعاماً بترتب جميع الآثار على العصير الطاهر من البيع وغيره.

وفي الجواهر اختار الثاني، قال: (والمراد بنقضها إبطال حكم الكلّي في خصوص الجزئي الذي كان مورد الحكم بالنسبة إلى كل أحد) إلى أن قال: (لإطلاق ما دل على وجوب قبول حكمه وأنه حكمهم (عليهم السلام) والراد عليه راد عليهم)[1].

واختار الآشتياني الثالث، قال ما حاصله: إن مورد النزاع هو

---

(١) الجواهر: ج٤٠ ص٩٧.

استرداد الثمن، وقد حكم الحاكم بعدم رده فلا يجوز نقض حكمه من هذه الجهة، وأما الحكم بطهارته في حقه حتى لا يلزم عليه الاجتناب فلم يقع مورداً للخصومة أصلاً حتى يحكم بورود الحكم على تكليف المشتري من جهته أيضاً.

وأما دليل الرابع وإن لم نجد به قائلاً صريحاً، إن مورد الحكم يلزم تنفيذه، فإن كان المورد عاماً من حيث الآثار عم، وإن كان خاصاً خص، والأقرب في النظر هو الثالث لأنه مصب النزاع ومصب الحكم، والتلازم بينه وبين سائر الأفراد كما قال الأول، أو سائر الآثار في هذا الجزئي كما قال الثاني، أو ملاحظة سعة الحكم وضيقه كما قال الرابع، غير تام، لعدم جعل الحجية لأكثر من مصب النزاع، والعموم كما يقول الرابع ليس مصباً للنزاع حتى يلزم نفوذ حكمه.

وهنا كلام آخر، وهو أنه لو قطع المتخاصمان أو غيرهما ببطلان الحكم جاز له نقضه، ولم يجز له ترتيب الأثر عليه، فلو حكم بزوجية امرأة وعلم الزوج أنها ليست زوجته لم يجز له وطؤها وهكذا، وربما يحكى عن بعض جواز ترتيب الأثر، وهو غريب، والكلام في المقام طويل نكتفي بهذا القدر. والله العالم.

(مسألة ــ ٥٨): إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره، ثم تبدل رأي المجتهد في تلك المسألة لا يجب على الناقل إعلام من سمع منه الفتوى الأولى وإن كان أحوط.

(مسألة ــ ٥٨): {إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبدل رأي المجتهد في تلك المسألة} فإن كان الفتوى الأول أحوط فلا إشكال، وإلا فهل يجب الإعلام أم لا؟ احتمالان، الأقوى أنه {لا يجب على الناقل إعلام من سمع منه الفتوى الأولى} لأنه نقل الحجة، فلا يكون وقوع المنقول إليه في خلاف الفتوى الثاني وزراً على الناقل، إذ لا يصدق عليه التسبيب إلى الحرام {وإن كان أحوط} لأن التسبيب استمراراً كالتسبيب ابتداءً بنظر العرف، فإذا تبدل رأي المجتهد يوم الجمعة مثلاً، وكان الناقل نقل الفتوى يوم الخميس، لم يكن فرق بينه وبين أن ينقل الفتوى الأول خطأ يوم السبت في رؤية العرف كون عمل المقلد يوم الأحد مستنداً إلى نقله، فكما يجب الإعلام فيما نقل يوم السبت خطأ كذلك يجب الإعلام فيما نقل يوم الخميس.

وإنما الفرق بينهما في كون الاستناد استمرارياً في الثاني، وابتدائياً في الأول، وكأنه لذلك جعل الاحتياط لا يترك السيد الاصطهباناتي (رحمه الله)، لكن الأقوى ما ذكره الماتن من عدم الوجوب، واختاره أغلب المعلقين كالوالد، وابن العم، والحكيم، والخوئي، وغيرهم، وذلك لما عرفت من عدم صدق التسبيب إلى الحرام، وانصراف ما دل على أن وزر الفتوى الخطئي على المفتي لو سلم الشمول،

وذلك {بخلاف ما إذا تبين له خطأه في النقل فإنه يجب عليه الإعلام} لما تقدم في المسألة الثامنة والأربعين فراجع.

وتؤيد الحكمين: السيرة المستمرة بين المتشرعة، فإنهم ينقلون الفتاوى من دون أن يروا أنفسهم مكلّفين بنقل ما إذا تبدل الرأي، بخلاف صورة الخطأ، وقد تقدم ما ينفع المقام فراجع.

وينبغي التنبيه هنا على أمر، هو أنه: قد يجب الإعلام في صورة تغيير الفتوى إذا كان ذلك داخلاً في باب تبليغ الأحكام، ولكن ليس معنى التبليغ إعلام كل فرد فرد، بل بالموازين العقلية العرفية حتى بالنسبة إلى الجهال، إذ لا شك في أن النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) والعلماء والأخيار، لم يكونوا يلاقون كل فرد، ويسألون منه المسائل ليعلموا من يعرف ممن لا يعرف مقدمة لتبليغ الأحكام، مع القطع بأن كثيراً من الناس في كل زمان لا يعلمون أحكامهم المبتلى بها، فلو نقل الناقل ثم تبدل الفتوى لا يجب عليه من باب التبليغ أكثر من أن يعلن ذلك على المنبر إذا كان من نقلة الفتاوى ونحو ذلك، أما أن يطلب من الناس إحضار أصدقائهم أو يلتمس منهم تبليغ الشاهد الغائب أو نحو ذلك فليس هو من التبليغ الواجب.

(**مسألة ــ ٥٩**): {إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا} على مبنى المصنف (رحمه الله) هنا، تبعاً لجماعة آخرين، لكن قد عرفت في المسألة العشرين عدم التساقط، بل إعمال المرجحات ثم التخيير فراجع، كما عرفت أن المصنف (رحمه الله) عدل عن ذلك في الجزء الثاني من الكتاب {وكذا البينتان} والشياعان لو فرض تحققهما و لم نقيده بإفادة العلم كما سبق.

{وإذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاهاً} وعلم بالعدول أخذ بالمتأخر، وكذا لو احتمل العدول احتمالاً عقلائياً لا مجرد الاحتمال، إذ الاستصحاب رافع له، وحينئذ يجب الفحص مقدمة للعمل.

أما إذا تعارضا وتيقن وحدة التاريخ أو قطع بعدم العدول {قدّم السماع} من المجتهد على النقل، وذلك لأن قول المجتهد طريق إلى فتواه والنقل طريق إلى الطريق، والعقلاء يقدمون الطريق على طريق الطريق، لاحتمال الثاني من الاشتباه ما لا يحتمله الأول، وحيث كان من اللازم تحصيل الأحكام بالطرق المتعارفة كان السماع مقدماً على النقل.

نعم لو كان هناك ما يرجح الثاني، بأن قلّ ضبط المجتهد فاحتمل في كلامه ما لا يحتمل في كلام الناقل، لكونه كان حاضراً مجلس

وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع، وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدم ما في الرسالة مع الأمن من الغلط.

درسه أو ما أشبه قدم النقل على السماع، كما أنه إذا تعارض المرجحان تساقطا على ما تقدم.

{وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع} فالسماع مقدم، لأن الكاتب للرسالة بمنزلة المخبر. وما ذكره بعض من تقدّم الرسالة لأن الكتابة أضبط لا يخفى ما فيه. نعم إذا كانت الرسالة بخط المجتهد كان كما ذكره المستمسك من الإشكال في الترجيح، (لأن الخط حاك عن الفتوى، فيكون التعارض قائماً بين خطه وقوله، وأصالة عدم الخطأ فيهما على حد واحد)[1]، انتهى.

{وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدّم ما في الرسالة} إذا كانت بخطه {مع الأمن من الغلط} أمناً متعارفاً يوجب جريان أصالة عدم الخطأ وإن لم تكن بخطه كان من باب تعارض النقلين. ومجمل القول إن المعيار تقديم الأرجح عرفاً مطلقاً.

---

(١) المستمسك: ج١ ص٩٦.

(**مسألة ــ ٦٠**): {إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها} فلا يخلو إما أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً أو عامياً أو بغير تقليد كبعض الناس، فإن كان مجتهداً وتمكن من إرجاء الواقعة أو الاحتياط فلا إشكال، ويتخير بينهما فيما تمكن من كليهما، وهل يجوز له التقليد حينئذ أم لا؟ احتمالان من أن التقليد أحد طرق الوصول إلى الواقع فيجوز له التقليد، ومن أن أدلة التقليد كقوله تعالى: ﴿**فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾[1]، وقوله (عليه السلام): «فللعوام أن يقلدوه» ونحوهما لا تشمله، إذ لا يصدق عليه أنه لا يعلم بل هو من أهل الذكر، فإن عدم العلم بمعنى عدم القوة العلمية، وإلا جاز للمجتهد المستنبط أن لا يراجع رسالته ليعلم فتواه بل يراجع رسالة مجتهد آخر، كما لا يصدق عليه العامي فلا يشمله الحديث، وهكذا بالنسبة إلى سائر أدلة التقليد.

لكن لا يبعد القول بالجواز، لما تقرر في أول مسائل التقليد أن الطرق ثلاثة: الاجتهاد والتقليد والاحتياط، فالتقليد أحد الطرق، والعقلاء أيضاً يرون ضرورة رجوع الطبيب الذي لا يعلم مرض نفسه، وليس فعلاً متمكناً من مراجعة كتبه، أن يقلد طبيباً آخر في التشخيص والعلاج، وكذلك بالنسبة إلى سائر المهن، ويصدق عليه حينئذ أنه لا يعلم، إذ المراد من العلم وعدمه بالنسبة إلى كل واقعة

(١) سورة النحل: الآية ٤٣، والأنبياء: الآية ٧.

واقعة لا في الجملة، وعدم شمول قوله (عليه السلام): «فللعوام» غير مضر بعد شمول غيره من الأدلة العقلية والنقلية له، مضافاً إلى وجود المناط، وهو أن العامي إنما يجوز له الرجوع لدرك الواقع عن هذا الطريق، ويشترك العالم الذي لا يعلم حكم هذه المسألة والعامي مطلقاً في هذه الجهة.

نعم لو تمكن من الرجوع إلى مداركه ليستنبط بنفسه، أو تمكن من الرجوع إلى ما استنبطه سابقاً لا يبعد عدم جواز التقليد، لعدم المعذورية العقلائية لو خالف الواقع، ويمكن أن يكون ذلك وجهاً لانصراف مطلقات التقليد، لعدم كون الرجوع حينئذ طريقاً عقلائياً، والشارع إنما أمضى الطريقة العقلائية في غير ما علم الردع عنها. وبهذا يفرق بين المتمكن من استخراج نظره وبين غيره، فلا يقاس أحدهما على الآخر.

والمتحصل أن المجتهد الذي لا يعلم أنه لا يتمكن من استخراج نظره فهو مخير بين الإرجاء والاحتياط والتقليد إن تمكن من جميعها، وإلا تعين ما يتمكن عليه، ولو لم يتمكن من شيء منها ــ بأن كانت الواقعة فورية ولم يكن للاحتياط مجال ولم يتمكن من التقليد لعدم مجتهد آخر أو رسالته ــ جرى في حقه ما يجري في حق المقلد مما سيأتي، مع اختلاف يسير لا يخفى على الخبير.

هذا كله في المجتهد الذي لا يعلم حكم المسألة، وأما المحتاط الذي لا يعلم المسألة وكيفية الاحتياط فيها، فإن تمكن من الطريقين

ولم يكن الأعلم حاضراً فإن أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال يجب ذلك وإلا فإن أمكن الاحتياط تعيّن. وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلم فالأعلم، وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته.

الآخرين ـــ الاجتهاد أو التقليد ـــ لزم، لما سبق من أنهما طريقان كالاحتياط، وإن لم يتمكن إلا من أحدهما تعين وإلا فحاله حال المقلد الجاهل، كما أن العامي بغير تقليد كذلك.

أما المقلد الذي لا يعلم حكم المسألة ولا يتمكن من الاجتهاد {ولم يكن الأعلم حاضراً} بناءً على وجوب تقليد الأعلم {فإن أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال} عن الأعلم الذي يقلده الآن أو سيقلده بعداً بعد موت مجتهده مثلاً {يجب ذلك} تعييناً، بناءً على عدم جواز الاحتياط في صورة التمكن من الامتثال التفصيلي، وتخييراً بناءً على الجواز، والأول ظاهر العبارة، والثاني مقتضى ما تقدم منه (رحمه الله) من التخيير بين الطرق الثلاثة {وإلا فإن أمكن الاحتياط تعين} لتعينه عند تعذر عِدليه الاجتهاد والتقليد {وإن لم يمكن} تأخير الواقعة ولا الاحتياط أو جهل كيفيته ولم يتمكن من استعلامها {يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر} مع مراعاة {الأعلم فالأعلم} والأقرب عندنا كون الإرجاء والاحتياط والرجوع إلى مجتهد آخر كلها على حد سواء، لما عرفت سابقاً في مسائل التقليد من عدم لزوم تقليد الأعلم وجواز العدول.

{وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته} ولا تمكن من طريق آخر إليه، كالسؤال ممن يعلم مسألته والاتصال البرقي ونحوه به

يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور.

{يجوز العمل} على وفق مقدمات الانسداد بالرجوع إلى الظن الأقوى فالأقوى بناءً على أن النتيجة مهملة، أو مطلقاً بناءً على أن النتيجة كلية.

ثم يفرق في بعض الفروع الآتية كون المقدمات تقتضي الكشف أو الحكومة، والمصنف (رحمه الله) كان بناؤه على الإهمال، فاللازم اتباع الأقوى فالأقوى، فيجوز العمل {بقول المشهور بين العلماء إذا كان} قادراً على استخراج قول المشهور، كأن كان من أفاضل الطلاب فيطالع الكتب الاستدلالية ليطلع على المشهور، من غير أن يكون قادراً على الاستنباط بنفسه، أو كان {هناك من يقدر على تعيين قول المشهور}.

وهل الظن الحاصل من قول المشهور أقوى أم الظن الحاصل من فتوى الثقة غير العدل؟ احتمالان، وقيل: لا يحصل الظن من غير العدل مطلقاً، لأن الشارع لم يجعله حجة. وفيه ما لا يخفى.

نعم الظاهر أن النوع الذي هو مناط حجية الظن الانسدادي يحصل له من المشهور ظناً أقوى بمراتب من الظن الحاصل من قول شخص واحد وإن كان ثقة وعلمنا صدقه في إخباره عن رأيه وجهده الكثير في استخراج المسألة، وذلك لأن رأي هذا رأي واحد، بخلاف المشهور فإنه آراء جماعة.

ولا يخفى أن الأخذ بالانسداد في المقام إنما هو على القول بجريان المقدمات للانسداد الصغير، وإلا فهل يتخير بين المحتملات كما في المستمسك[1]، أو يلزم العمل بالمشهور كما يقتضيه إطلاق المتن؟ الأقوى الثاني، لأن المشهور طريق عقلائي، والأدلة الدالة على الشرائط في التقليد منصرفة عن مثل الفرض، فيبقى مطلقات الرجوع إلى أهل الخبرة من العقل والنقل سليمة عن المقيدات، فيتعين العمل بها، ولذا نرى العقلاء لا يشكون في لزوم العمل بقول الأموات من الأطباء بعد تشخيص المرض وتطبيق العلاج ويقدمونه على التخيير بين المحتملات.

هذا كله بناءً على القول المشهور من عدم جواز تقليد الميت ابتداءً وعدم جواز العدول، أما بناءً على القول الآخر يتعين حينئذ تقليد الميت وإن لم يكن قوله موافقاً للمشهور، لأن حاله كحال الحي، وقد تقدم في مسألتي تقليد الميت والعدول ما ينفع المقام، فراجع.

{وإذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الإعادة أو القضاء} فيما يحتاج إليهما كما أن عليه الأخذ بفتوى مجتهده في سائر الآثار إذا كانت للواقعة آثار من كفارة وفدية

(١) المستمسك: ج١ ص٩٧.

وضمان ونجاسة وغيرها، وإنما تجب الإعادة وأخواتها بناءً على كون التمسك بقول المشهور من باب الانسداد الحكمي، أما بناءً على أنه طريق أو على الانسداد الكشفي فلا، أما بناءً على الطريقية، فلما عرفت في المسألة الثالثة والخمسين، وأما على الانسداد الكشفي فلأن قول المشهور حينئذ كاشف عن الواقع، فيكون حال المشهور حال مجتهده إذا مات فقلد من يقول ببطلان أعماله السابقة، فيرجع الكلام أيضاً إلى المسألة الثالثة والخمسين.

{وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات} لأن الظن النوعي الحاصل منه أقوى من ظن نفسه، كما أنه أضعف من الحاصل من قول المشهور، فيكون متوسطاً بينهما، أو لأن هذا الطريق طريق عقلائي فتشمله مطلقات التقليد عقلاً ونقلاً، بعد عدم شمول أدلة المقيدات له {وإن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنه} إن لم يتمكن من تحصيل قول أحد الأموات وإلا قُدّم عليه، سواء قلنا بالانسداد أو بالطريقية.

وهل يقدم الثقة غير العادل على ظنه؟ الظاهر ذلك، لأنه طريق عقلائي كما عرفت. ومثله سائر من فقد بعض شرائط التقليد كالحرية ونحوها إذا لم يكن ردع قطعي عن الشارع، وربما يؤيد ذلك ما دل على الرجوع إلى العامة فيما رووه عن علي (عليه السلام) إذا لم يجد الحكم من طريق الخاصة.

وإن لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبني على أحدهما، وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الإعادة أو القضاء.

ثم الظاهر جواز العمل بالرواية المذكورة في كتاب ثقة كالكتب الأربعة التي بنيت على الدقة، ولا يبعد أن يكون رتبة هذا بعد التقليد ولو عن شخص ميت، لأن الظن الانسدادي الحاصل منه أقوى من الظن الحاصل من الرواية، لاحتمال المعارضة ونحوها.

{وإن لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبني على أحدهما} تخييراً عقلياً، وإن لم يحصل له ظن أصلاً عمل بما ارتآه {وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً لفتواه} وكان له آثار {فعليه الإعادة أو القضاء} أو ترتيب سائر الآثار، لكن مما عرفت سابقاً تعرف اختلاف الصور وأن بعضها لا يحتاج إلى ترتيب الآثار، فلا نطيل بالإعادة.

(**مسألة ـــ ٦١**): {إذا قلد مجتهداً ثم مات فقلد غيره ثم مات فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه، فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثاني؟} احتمالان: من أن تقليد الأول قد انقطع بتقليد الثاني، فلا يبقى مجال للعدول إلى الأول لأنه من التقليد الابتدائي، فالواجب أو الجائز البقاء على الثاني.

وهذا هو مختار المصنف وجمع من الفقهاء منهم السيد الوالد، ولذا قال: {الأظهر الثاني}. ومن أن معنى البقاء على التقليد بنظر الثالث هو البقاء مطلقاً، سواء كان التقليد في ظرف اجتهاد هذا المجتهد أم قبله أم بعده، فهو يرى أن تقليد المقلد للمجتهد الأول صحيح حدوثاً وبقاءً، فللمقلد البقاء على الأول.

وهناك قول ثالث اختاره السيدان ابن العم والحجة، وأشار إلى وجهه السيدان الحكيم والخوئي. قال الثاني بما لفظه: (فإن كان الثالث قائلاً بوجوب البقاء فلا بد من البقاء على تقليد الأول، لبطلان العدول عنه إلى الثاني في نظر الثالث، لبقاء قول الميت على الحجية التعيينية في نظره، فلا مصحح للعدول عنه، وإن كان قائلاً بالجواز صح العدول من الأول إلى الثاني، فهو مخير بين البقاء على الثاني والعدول إلى الثالث، لانقطاع تقليد الأول بالعدول الصحيح إلى الثاني، فليس له الرجوع إليه بعد ذلك لأنه من التقليد الابتدائي

الأظهر الثاني، والأحوط مراعات الاحتياط.

للميت]، انتهى[1].

لكن حيث عرفت في بعض المباحث السابقة عدم دليل على هذه التقييدات، بعد شمول الإطلاقات العقلية والنقلية للرجوع إلى كل مجتهد جامع للشرائط فلا بد من القول بصحة تقليد الأول، ولو بعد تقليد الثاني، والبقاء على تقليد الثاني والعدول إلى الثالث.

نعم من يرى وجوب البقاء فالمسألة عنده مبتنية على مسألة حجية رأي اللاحق بالنسبة إلى الوقائع السابقة وعدمها كما لا يخفى، وقد تقدم في المسألة الخامسة عشرة ما ينفع المقام.

{و} لا يخفى أن {الأحوط مراعاة الاحتياط} بالجمع أو الإتيان بأحوط القولين.

---

(١) فقه الشيعة: ج١ ص٢٤٣.

(مسألة ــ ٦٢): يكفي في تحقق التقليد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها، وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل، فلو مات مجتهده يجوز له البقاء.

(مسألة ــ ٦٢): قد عرفت فيما سبق أنه لا {يكفي في تحقق التقليد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها} فإنها من مقدمات التقليد، والتقليد إنما هو العمل عن استناد إلى فتوى المجتهد الجامع للشرائط، لكن المصنف (رحمه الله) ومن يرى رأيه حيث اكتفوا بالالتزام رتبوا آثار التقليد عليه، فلو أخذ الرسالة ملتزماً بالعمل كان مقلداً {وإن لم يعلم ما فيها و لم يعمل} ولو بمسألة واحدة {فلو مات مجتهده} الذي التزم بالعمل بما في رسالته {يجوز له البقاء} على القول بجواز البقاء، ويجب على القول بالوجوب.

أما من يرى أن التقليد هو العمل عن استناد، فلا يجوز التقليد بعد موته، وإن أخذ الرسالة وعلم بما فيها لكنه لم يعمل بعد، لأنه من التقليد الابتدائي الذي قالوا بعدم جوازه، وإن تنظرنا فيه سابقاً لعدم دليل عليه.

ثم على القول بأنه العمل، الظاهر أنه لا يشترط الإتيان بعمل تام على طبق نظر مجتهده، بل لو شرع في الصلاة وأتى بمقدار منها كفى في جواز البقاء لو مات المجتهد في الأثناء، لشمول الأدلة العقلية والنقلية له، ولو عمل برأي المجتهد ثم مات، وتبين بعد ذلك أنه كان عادلاً عن رأيه ذلك إلى رأي آخر قبل عمله، فالظاهر أنه كمن لم يقلد في عدم جواز البقاء، وكذا لو عمل برجاء المطابقة طابق أم لم

يطابق، لأن العمل عن استناد هو التقليد، وليس العمل رجاءً من التقليد.

والسيد الخوئي في فقه الشيعة[1] فصل بين التعلم من الرسالة أو شفاهاً أو ممن ينقل عنه بانياً على العمل، وبين أخذ الرسالة والالتزام بالعمل من دون تعلم، فأجاز في الأول البقاء دون الثاني. وفيه: عدم الفرق، سواء قلنا إنه الالتزام أم العمل، لوجود الالتزام في كلتا الصورتين، وعدم العمل في كلتيهما، والتمسك بالإطلاق ونحوه للفرق غير تام.

كما أن التمسك بالإجماع اثباتاً ونفياً في بعض الصور ــ كما في المستمسك[2] ــ لا يخلو من إشكال، إذ الإجماع محصله غير حاصل، ومنقوله ليس بحجة، مضافاً إلى أن محتمل الاستناد من الإجماع يسقط من الحجية. وكيف كان فعلى المشهور من عدم جواز تقليد الميت ابتداءً الأقوى عدم الجواز بدون العمل، كما في تعليقة السيد الوالد، وبدون الالتزام كما يراه المصنف.

{وإن كان الأحوط} عنده (رحمه الله) {مع عدم العلم بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم بعدم البقاء} على الميت الملتزم بالعمل

(١) فقه الشيعة: ج١ ص٢٤٤.

(٢) المستمسك: ج١ ص١٠٠.

والعدول إلى الحي بل الأحوط استحباباً ــ على وجه ــ عدم البقاء مطلقاً، ولو كان بعد العلم والعمل.

بفتاواه {والعدول إلى الحي} ووجه الاحتياط أن كون الالتزام تقليداً مختلف فيه، فتركه إلى الحي أوفق بالاحتياط.

نعم يعارض هذا الاحتياط احتياط البقاء لمن يرى وجوب البقاء، وإذا تعارضا ولم يرجح أحدهما على الآخر كان مقتضى القاعدة التخيير إذا لم يكن هناك أصل موضوعي أو حكمي.

{بل الأحوط استحباباً ــ على وجه ــ} وهو عدم جواز البقاء مطلقاً {عدم البقاء مطلقاً ولو كان بعد العلم والعمل} لاحتمال شمول معاقد الإجماع المدعى على عدم جواز تقليد الميت لما نحن فيه من التقليد الاستمراري.

(مسألة ــ ٦٣): {في احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها وبين الرجوع إلى غيره الأعلم فالأعلم}.

أما وجه التخيير فلأن احتياط الأعلم كاشف عن عدم علمه بالمسألة، فيكون عمل المقلد على طبق احتياطه من باب العمل بالاحتياط القسيم للتقليد والاجتهاد، ففي فرض كون الشخص عامياً لا يبقى لديه إلا أحد أمرين الاحتياط أو التقليد. وأما لزوم مراعاة الأعلم فالأعلم فلما تقدم منه (رحمه الله) من لزوم تقليد الأعلم، فإذا لم يكن للأعلم مطلقاً فتوى كان اللازم اتباع الأعلم بعده وهكذا.

ومعنى الأعلم فالأعلم هنا، أنه لو لم يكن للأعلم الثاني فتوى، بل احتاط في المسألة أيضاً، أو لم يراجع المسألة فليس له فتوى ولا احتاط، وصلت النوبة إلى الأعلم الثالث وهكذا، لكن قد عرفت سابقاً ورود الإشكال في كلا الحكمين، إذ تجويز الرجوع في الاحتياطات لمن يرى وجوب تقليد الأعلم وحرمة العدول من الحي إلى الحي مشكل، إذ الاحتياط قد يكون مقترناً بتخطئة الأعلم لرأي المفضول، وهذا وإن كان جهلاً بالواقع لكن ليس بناء العقلاء ــ على القول بلزوم الأعلم ــ على تقديم المفضول على المخطىء له.

هذا بالنسبة إلى الرجوع في الاحتياط، وأما لزوم الرجوع إلى الأعلم فالأعلم فقد عرفت سابقاً عدم دليل على لزوم تقليد الأعلم، وهذا من فروع تلك المسألة.

وفي تعليقة ابن العم على قوله: {يتخير} ما لفظه: (هذا إذا لم ينته إلى مخالفة الأعلم في الفتوى من جهة أخرى، كما إذا افتى بعدم حرمة شيء وتردد بين وجوبه واستحبابه فاحتاط وأفتى غيره بالحرمة)،[1] انتهى.

وقد بنى المسألة السيدان: الحكيم[2] والخوئي[3] على جواز الاحتياط مع التمكن عن الامتثال التفصيلي.

أقول: الظاهر أن الاحتياط الذي هو محل الكلام بين الفقهاء والأصوليين في أنه هل يجوز مع التمكن من الامتثال التفصيلي أم لا؟ هو الاحتياط المطلق لا مثل هذه الاحتياطات، فإنها في الحقيقة تقليد، ولذا من لم يجوّز الاحتياط مع التمكن يثبت في رسالته احتياطاته، وليس ذلك إلا أنه من جهة عمل المقلدين ولا يرى العرف أنه من العمل بالاحتياط القسيم للاجتهاد والتقليد. نعم بعض أدلة حرمة الاحتياط كإخلاله بقصد الوجه ونحوه آت هنا.

---

(١) تعليقة السيد عبد الهادي الشيرازي على العروة: ص٦ المسألة ٦٣.

(٢) المستمسك: ج١ ص١٠٠.

(٣) فقه الشيعة: ج١ ص٢٤٥.

والحاصل أن أدلة التقليد تشمل مثل احتياطات الفقهاء بلا مانع، فكونها من التقليد دون الاحتياط القسيم له أظهر.

(مسألة ــ ٦٤): الاحتياط المذكور في الرسالة إما استحبابي: وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى. وإما وجوبي: وهو ما لم يكن معه فتوى.

(**مسألة ــ ٦٤**): {الاحتياط المذكور في الرسالة إما استحبابي: وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى} وذلك لأنه لا معنى للاحتياط الوجوبي مع الفتوى بخلافه، ومعنى كون الاحتياط استحبابياً أنه يرجح العمل على طبق الاحتياط، لا أنه يثاب عليه كسائر المستحبات، إذ من الممكن أن يكون وجه الاحتياط خروجاً عن خلاف من أوجب أو ما أشبه ذلك، فمعنى الاستحباب ليس أحد الأحكام الخمسة بل معناه اللغوي. اللهم إلا أن يكون المراد الاستحباب المستفاد من قوله (عليه السلام): «فاحتط لدينك»[1] وما أشبه ذلك.

ثم إن المراد كون الفتوى في عرض الاحتياط، فإذا كان سابقاً عليه أو لاحقاً بتبدل الرأي، بأن كان له في المسألة فتوى ثم عدل إلى الاحتياط أو بالعكس، كما يتفق للمجتهدين في رسالتين حسب اجتهادين، فليس الاحتياط حينئذ استحبابياً، بل اللازم العمل بالمتأخر منهما.

{وإما وجوبي: وهو ما لم يكن معه فتوى} والمراد بالوجوبي هو

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٢٣ الباب١٢ من أبواب صفات القاضي ح٤١.

ويسمى بالاحتياط المطلق، وفيه يتخير المقلِّد بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر، وأما القسم الأول فلا

اللازم فعله، لا أحد الأحكام الخمسة أيضاً، فإذا قال الفقيه: يجب الاجتناب عن الإنائين المشتبهين لا يريد بذلك أنه واجب كوجوب الصلاة مثلاً، بل يريد الإلزام الأعم من الشرعي، وإن كان منشأ الإلزام شرعياً لوجوب أحد الأمرين واقعاً، أو لوجوب ذي المقدمة الذي هذا مقدمته أو ما أشبه ذلك.

{و} هذا القسم من الاحتياط {يسمى بالاحتياط المطلق} لإطلاق الاحتياط بلا تجويز للترك بخلاف الاحتياط الاستحبابي {وفيه} أي في الاحتياط المطلق [يتخير المقلِّد بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر} له فتوى في المسألة، أما الرجوع إلى مجتهد آخر يحتاط أيضاً فهو مشكل على مبنى المصنف (رحمه الله) وغيره ممن يرى عدم جواز العدول من الحي إلى الحي، سواء كان الاحتياطان متماثلين أم مختلفين، لأنه من الرجوع عن الحي إلى الحي بدون كونه رجوعاً من جاهل إلى العالم الذي هو مصحح العدول، كما وأن من شق التخيير العمل بالاحتياط المطلق، لكن حيث إن الكلام في العامي الذي لا يريد الاحتياط المطلق لم يذكره المصنف (رحمه الله) كما لم يذكر الاجتهاد شقاً له، وقد عرفت سابقاً أن في إطلاقهم جواز الرجوع في الاحتياطات نظراً.

{وأما القسم الأول} من الاحتياط وهو الاستحبابي منه {فلا

يجب} على المقلد {العمل به} لفرض كونه استحبابياً {ولا يجوز الرجوع إلى الغير} لأنه من العدول من الحي الذي لا يجوز، سواء كان المعدول عنه أعلم أم مساوياً، أما ما في (فقه الشيعة)[1]: من أنه رجوع إلى غير الأعلم في مقابل الأعلم، فهو أخص من كلام المصنف (رحمه الله)، وإن كان ربما يذكر قرينية المسألة السابقة له، لكن لا وجه لرفع اليد عن إطلاقه.

{بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به} أي بالاحتياط، وبين الاحتياط المطلق، لأنه ليس من الرجوع من الحي إلى الحي الذي ذكروا عدم جوازه.

(١) فقه الشيعة: ج١ ص٢٤٥.

(مسألة ــ ٦٥): في صورة تساوي المجتهدين يتخيّر بين تقليد أيهما شاء، كما يجوز له التبعيض حتى في أحكام العمل الواحد، حتى إنه لو كان ــ مثلاً ــ فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التثليث في التسبيحات الأربع وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلد الأول في استحباب التثليث، والثاني في استحباب الجلسة.

(مسألة ــ ٦٥): {في صورة تساوي المجتهدين} بصيغة التثنية لا الجمع {يتخير بين تقليد أيهما شاء} لعموم أدلة التقليد، وقد سبق إطلاق الجواز حتى في صورة العلم بالمخالفة، وقد سبقت هذه المسألة وتكرارها هنا من جهة جعلها مقدمة لما سيأتي، وهو وقوله {كما يجوز له التبعيض حتى في أحكام العمل الواحد، حتى أنه لو كان ــ مثلاً ــ فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التثليث في التسبيحات الأربع، وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلد الأول في استحباب التثليث والثاني في استحباب الجلسة} وذلك لعموم أدلة التقليد وعدم مانع منه، عدا ما يتصور من أن هذا العمل مخالفة لهما، لأنه لو سئل عن كل واحد منهما عن صحة هذا العمل أو فساده أفتى بفساده، لأنه بنظر الأول فاقد لشيء واجب وهو جلسة الاستراحة، وبنظر الثاني فاقد لشيء واجب وهو التثليث. وفيه: أن مخالفتهما في غير مورد التقليد لهما، أما في مورد التقليد لهما فهي موافقة لهما لا غير، كما يظهر من مقايسة المقام بالتبعيض في عملين كالصلاة والصيام كما في المستمسك.

وفي فقه الشيعة: فصل بين الموارد التي يحصل العلم الوجداني بالبطلان من التبعيض للعلم بالملازمة الواقعية ـــ كأن يقلد أحد المجتهدين في الإفطار والآخر في إتمام الصلاة ـــ فلا يجوز، وبين غيره مما يمكن فيه عدم وجوب شيء من الجلسة والتثليث واقعاً فلا محذور فيه، واحتاط بعدم التبعيض في العمل الواحد السيدان: ابن العم والبروجردي.

أقول: أدلة التقليد لا تشمل التبعيض في مثل المقام، إذ العقلية منها تابعة للعقلاء، ولا يكادون يشكون في عدم جواز الإتيان بعمل يتفق أهل الخبرة على بطلانه وعدم جوازه، أرأيت لو كان هناك مريض، رأى أحد الأطباء أن علاجه منحصر في إعطائه معجوناً مشتملاً على الزعفران، بدون اشتراط اشتماله على السكر، ورأى طبيب آخر انحصار علاجه في إعطائه ذلك المعجون مشتملاً على السكر، بدون اشتراط اشتماله على الزعفران، فأعطاه الممرض المعجون خالياً عن كلا الشيئين كان ملوماً عند العقلاء بمخالفة الأطباء، ولا يقبل عذره بأنه وافق كل واحد منهما في جهة، فإن العمل الواحد المأتي به مخالف لكليهما، والموافقة الجزئية لا تعد موافقة بعد المخالفة، ولذا يعد التارك لجزء عاصياً وإن كان آتياً بجزء.

وهل يقول المصنف (رحمه الله) ومن تبعه بصحة الإتيان بصوم يرتمس في بعض زمانه ويحتقن في بعض أزمانه، ويستند في كل زمان إلى فتوى من يجوز ذلك الشيء وإن رأى الآخر بطلانه. والنقلية من أدلة

التقليد منصرفة إلى المقدار المتعارف من الرجوع إلى أهل الخبرة، فلا إطلاق لها من هذه الجهة، ولولا هذا لم يكن وجه لعدم الجواز في العملين المرتبطين واقعاً كالقصر والإفطار، إذ لا مانع من التفكيك عملاً مع العلم بالارتباط واقعاً، كموارد الانفكاك بين الأصول، ومورد الإقرار لشخصين بعين واحدة، ومورد شهادة امرأة واحدة ونحوها بالوصية، ومورد الإقرار بالولد بعد النفي، ومورد شهادة الإناث في باب السرقة، حيث يحكم بطهارة اليد وعدم الوضوء في الأول، وكون العين للشخص الأول وثمنها للثاني في الثاني، وبثبت ربع الوصية ونحوه في الثالث، وإرث الولد دون الأب في الرابع، والمال دون القطع في الخامس، وهكذا من الموارد الكثيرة، فأي مانع من الإفطار لقول أحدهما والتمام لقول الآخر؟.

والحاصل أنه لولا عدم شمول أدلة التقليد للفرضين لكان اللازم القول بالصحة فيهما، أما وأدلة التقليد لا تشمل مثل هذه الموارد فاللازم القول بعدم صحة التبعيض في العمل الواحد ذي الأجزاء أو الأزمان كالصلاة والصيام وفي عملين علم ارتباط أحدهما بالآخر كالإفطار والتقصير، وهذا ليس من جهة الاستحالة العقلية ـــ وإلا لما أمكن التفكيك في الموارد التي ذكرناها ـــ وإنما من جهة عدم الدليل.

(مسألة ــ ٦٦): لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي، إذ لا بد فيه من الاطلاع التام، ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطان فلا بد من الترجيح، وقد لا يلتفت إلى إشكال المسألة حتى يحتاط، وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط، مثلاً: الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضي به، بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استحبابياً، والأحوط الجمع بين التوضي به والتيمم.

(**مسألة ــ ٦٦**): {لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي، إذ لا بد فيه من الاطلاع التام} ولا يلزم في ذلك الرجوع إلى المجتهد مطلقاً كما قيل، بل يتمكن العامي إذا كان من أهل الفضل من تشخيص ذلك بالرجوع إلى كتب الاستدلال وإن كان لا يقوى على استخراج الحكم {ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطان} أو الاحتياطات {فلا بد من الترجيح} ولا يتمكن العامي منه {وقد لا يلتفت إلى إشكال المسألة} أصلاً {حتى يحتاط، وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط} بمعنى أن الاحتياط ليس احتياطاً في كل زمان وحال حتى يحتاط في هذا الزمان والحال أيضاً {مثلاً: الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه} كان {الأحوط التوضي به} لا التيمم {بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استحبابياً، والأحوط الجمع بين التوضي به والتيمم}.

وأيضاً الأحوط التثليث في التسبيحات الأربع، لكن إذا كان في ضيق الوقت، ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالأحوط ترك هذا الاحتياط، أو يلزم تركه، وكذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط، لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالأحوط التيمم به، وإن كان عنده الطين

ومنه يعلم أن الفتوى الجزمي بشيء لا يصح، إلا بعد أن تم الدليل بحيث لا يكون للطرف الآخر المحتمل في المسألة وجه أصلاً، وإلا لزم منه ترك الاحتياط في موارد الضرورة. مثلاً: من رجح كون الكر ثلاثة وأربعين شبراً تقريباً، مع احتماله كفاية ستة وثلاثين أو سبعة وعشرين احتمالاً شرعياً عن الأدلة، إن أفتى بذلك جزماً لزم منه ترك الوضوء عند فقدان كر كذلك، وإن وجد المقداران الآخران مع ملاقاتهما للنجاسة.

{و} من أمثلة الاحتياط الذي يلزم تركه لاحتياط آخر أقوى {أيضاً} ما يحتاط به في وقت دون وقت أو حال دون حال، مثل أن {الأحوط التثليث في التسبيحات الأربع لكن إذا كان في ضيق الوقت ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالأحوط ترك هذا الاحتياط أو يلزم تركه} لأن الوقت مقدم، وهكذا الأحوط مراعاة الترتيب في الغسل لمن تمكن منه، أما إذا لم يتمكن ودار الأمر بين ترك الترتيب بين الجانبين وبين ترك الغسل رأساً فالأحوط الغسل بغير ترتيب {وكذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط، لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالأحوط التيمم به، وإن كان عنده الطين،

ــ مثلاً ــ فالأحوط الجمع وهكذا}.

هذا وقد نبه السيد الوالد في البداية إلى تعذر الاحتياط على العامي غالباً بقوله: (لا بد للعامي من التقليد، ولا يمكنه الاحتياط للاختلاف في جوازه إذا استلزم التكرار، بل وفي مطلق العبادات، ولعدم تمكنه من معرفة طريق الاحتياط في عباداته ومعاملاته مع كثرة اختلاف العلماء فيها وتضاد الأقوال في بعض المسائل، مضافاً إلى تعسره نوعاً، بل وتعذره فيما دار بين الواجب والحرام، أو دار المال بين شخصين للشبهة الحكمية أو لعدم مجال الوقت للإحتياط أو نحو ذلك، وإلى أنه قد يكون الاحتياط في بعض الموارد أو بالنسبة إلى بعض الأشخاص مما لا يطاق، وإلى تزاحم الاحتياطات في بعض الموارد من جهات، وإلى أنه كثيراً ما يكون أعماله مبنياً على عمل الغير غير المحتاط، مثلاً معاملات الناس جارية نوعاً على المعاطاة فلا يمكنه الاحتياط بالمعاملة بالصيغة، وطهارة الحياض والخزائن مبنية على جواز اختلاف سطوح الماء فلا يمكنه الالتزام بتساويها، إلى غير ذلك من وجوه الإشكال)[1]، انتهى.

(١) بداية الأحكام: ص١١.

(مسألة ــ ٦٧): محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية، فلا يجري في أصول الدين.

(**مسألة ــ ٦٧**): {محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية} وعطف العملية على الفرعية إما بياني أو لإخراج الفرعية الأصولية، كتفاصيل القيامة والقبر والجنة والنار، فإنها من فروع الأصول الخمسة {فلا يجري} التقليد {في أصول الدين}.

وللأصول إطلاقان:

الأول: الخمسة الاعتقادية أو الثلاثة المشتركة.

الثاني: كلما لا يتعلق بالعمل ويتعلق بالاعتقاد كتفاصيل صفات الله وأحوال النبي والأئمة والمعاد بالإضافة إلى الأصول.

وكيف كان فالكلام في هذا الباب يقع في مقامين:

الأول: إن الشخص الذي لم يعتقد بالحق ــ بأن عرفنا عنه ذلك وإن كان في الظاهر مقراً بالشهادتين أو مضافاً إلى الأئمة (عليهم السلام) ــ هل تترتب عليه أحكام الإسلام من حلية الذبيحة والطهارة وجواز المناكحة والدفن في مقابر المسلمين، أو أحكام الإيمان من جواز أن توضع العارفة عنده وعدم التعصيب، وكيفية الصلاة في التكبيرة الرابعة، وعدم صحة طلاق الثلاث وغيرها، من أحكام الإسلام والإيمان، أم لا تترتب بل يعامل معه على حسب معتقده لا على حسب ما يظهر؟ احتمالان، بل قولان.

وإنما ذكرنا هذا البحث هنا مقدمة لبحث التقليد في أصول الدين، لأنه ربما يتوهم عدم جدوى النزاع في باب التقليد في أصول الدين، لأن المناط الإظهار وإن خالف القلب بالنسبة إلى الأحكام الدنيوية، وأما الثواب والعقاب فلسنا مكلفين بهما حتى نبحث عنهما.

وفيه: مضافاً إلى الاختلاف حتى بالنسبة إلى الأحكام الدنيوية لأن كل فريق من المختلفين يخالف الآخر في جريان أحكام الإسلام وعدمه، فإن من يرى حرمة التقليد في أصول الدين مثلاً يحكم بعدم إجراء أحكام الإسلام على المقلد، بخلاف من يرى جوازه فيجري أحكام الإسلام عليه، إن البحث عن الثواب والعقاب مهم جداً، إذ المقلد المؤمن إذا عرف أنه لا يكفيه تقليده عن الله شيئاً نظر واجتهد حتى يعلم الأصول، فليس المهم بنظر الناس المعتقدين بالآخرة أمر الدنيا فقط حتى يقال إن الثواب والعقاب بيد الله تعالى، وليس لنا أن نتكلم فيمن يستحق الثواب وفي من يستحق العقاب.

وكيف كان، فقد استدل القائل بكفاية الإظهار وإن علمنا مخالفة ظاهره لباطنه بما دل على معاشرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) للمنافقين، مع أن النبي والمسلمين كانوا يعلمون بنفاقهم بإخبار الله

تعالى، كقوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنافِقِينَ لَكاذِبُونَ**﴾[1] في عبد الله بن أبيّ وأضرابه، فلو كانت الأحكام الإسلامية لا تجري إلا فيمن عرف مطابقة لسانه لجنانه، أو شك في ذلك ــ على الأقل ــ كان اللازم طرد المنافقين عن حوزة المسلمين، مع أن الواقع خلافه.

مضافاً إلى أن الناس الذين كانوا يسلمون في أول الإسلام كان يحث غالبهم الطمع أو الخوف، ومع ذلك كان النبي يعاشرهم معاشرة المسلمين الذين دخل الإيمان قلوبهم، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿**قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ**﴾[2] فإنه مع عدم دخول الإيمان في قلوبهم حكم القرآن بإسلامهم، كما يشعر بذلك قوله تعالى: ﴿**ولكن قولوا أسلمنا**﴾.

هذا واستدل القائل بعدم الكفاية بما دل على لزوم الاعتقاد وأن الشاك كافر، كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «لا ترتابوا فتشكوا، ولا تشكوا فتكفروا»[3]، وقول رسول الله (صلى الله عليه وآله) حينما اعتذر عن قتل بعض أظهر الإسلام، بأن إسلامه لم يكن عن اعتقاد: «فلا كشفت الغطاء عن قلبه»[4] مما دل على أنه لو

---

(١) سورة المنافقون: الآية ١.

(٢) سورة الحجرات: الآية ١٤.

(٣) الكافي: ج٢ ص٣٩٩ ح٢.

(٤) تفسير البرهان: ج١ ص٤٠٦ ح٢.

كان عالماً حقيقة بأن إسلامه كان غير واقع جاز قتله.

وبما أنّ من يظهر الإسلام قد يظهره لبعض حوائجه، كما لو أراد الكافر أن يتزوج بمسلمة فقيل له لا تحل لك وأنت كافر فأظهر الشهادتين لهذه الغاية فقط، أو أراد أن يدخل مساجد المسلمين فيظهر الشهادة حتى يأذنوا له بالدخول، مع العلم أنه لو خرج عاد إلى ما كان عليه، أو علمنا أنه حين أظهر الشهادة لتعينه في تجسسه ثم يرجع إلى بلاده بعد ما أنهى مهمته وأمثال ذلك.

وهذا مما لا شك فيه أنه لا يقبل منه الإسلام، والاستدلال له بالمنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) غير تام، إذ المنافق الذي كان يظهر هاتين الكلمتين من دون أن يعمل بسائر أحكام الإسلام لم يكن يقبله النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، إذ الذين كان يقبلهم النبي هم الذين كانوا منقادين لأحكام الإسلام صغيرها وكبيرها، فمن أظهر الشهادتين فقط بدون عمل أصلا لا يستدل بقبول إسلامه بقبول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إسلام المنافقين في صدر الإسلام.

أما من أظهر الإسلام وعلمنا أنه كافر باطناً، وإنما أسلم لبعض مآربه وأذعن للأحكام الإسلامية فصلّى وصام وحجّ وزكّى وبرّ وأحسن كل ذلك للتعمية ووصولاً إلى مآربه، فعدم قبول إسلامه هو القوي على فرض العلم بباطنه، كما لو علمنا بأنه من جواسيس الدول الكافرة وإنما يفعل ما يفعل تتميماً لمقصده ثم يرجع إلى بلاده

ليطلعهم على عورات المسلمين. ولا يقاس ذلك بمنافقي أول الإسلام، إذ الدين لا يقام إلا بالتدريج وقبول كل من أظهر، كما كان النبي (صلى الله عليه وآله) يقبل أول إظهار الدعوة عن الرجل أن يتفوه بالشهادتين فقط، مع العلم أنه بعد قوة الإسلام لم يكن ينفع.

ويدل على ذلك عقوبات النبي (صلى الله عليه وآله) لمسلم لم يكن يعمل ولو بواجب واحد من واجبات الإسلام، كما نزلت آية المخلفين وآيه مسجد الضرار وغيرهما.

والحاصل أن قبول النبي (صلى الله عليه وآله) إسلام أولئك الذين كان يعلم عدم إيمانهم قبلاً كان حكماً طبيعياً بالنسبة إلى ابتداء الدعوة، وهذه قرينة قوية تكفي في صرف المطلقات عن الإطلاق، لو كانت في المقام مطلقات. ومع هذا لا مجال للتمسك بـــ: «حلالي حلال إلى يوم القيامة»[1]، وبقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كانَ لَكُمْ في رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾[2].

هذا بعض الكلام في المقام الأول، أما المقام الثاني وهو التقليد في أصول الدين فالأقوال فيه ثلاثة:

الأول: حرمة التقليد ووجوب النظر.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٢٤ الباب١٢ من أبواب صفات القاضي ح٤٧.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٢١.

الثاني: حرمة النظر ووجوب التقليد عكس الأول.

الثالث: التخيير بين التقليد والنظر.

وقبل ذكر أدلة الأقوال لا بد من بيان أمرين:

الأمر الأول: إن القائل بحرمة التقليد ووجوب النظر لا يقول بأنه لو قلد الشخص وترك النظر وطابق تقليده الواقع، بأن قلّد في الأمور الحقة الواقعية يعذب على الكفر كما يعذب سائر الكفار، فليس حال مقلد الحق حال الكافر من حيث الأحكام والثواب والعقاب، وإنما يراه مقصراً في تكليف إلزامي ومعاقباً عليه لأنه فعل حراماً وإثماً.

لا يقال: إذاً فما الفرق بين مقلد الحق ومقلد الباطل، مع أن كلاً منهما خالف التكليف فلم يعاقب الثاني على معتقده دون الأول، مع أنهما من هذا الحيث سواء.

لأنا نقول: مخالف الطريق يصح عقابه مطلقاً، لكنه لو وصل إلى الغاية صدفة لم يصح عقابه على ترك الوصول لانتفاء الموضوع، بخلاف من لم يصل. الأقوى أنه لو قال المولى لعبديه: "اسمعا كلام الحاجب في الإذن بالدخول علي" فلم يستأذناه وأذن أحدهما لعدو المولى والآخر لصديق المولى في الدخول عليه صح عقاب الأول من جهة المخالفة وإيصال عدو المولى ولم يصح عقاب الثاني إلاّ من جهة المخالفة، أما إدخال صديق المولى فلم يكن فيه محذور حتى يعاقب.

والحاصل أن العقاب على أمر كان باختيار المكلف صحيح، أما العقاب على أمر ليس فيه عقاب وإن كان سلوكه من غير الطريق المقرر غير صحيح، كما ذكروا مثله في باب التجري.

هذا مضافاً إلى ما عن تفسير الإمام العسكري (عليه السلام) من الفرق بين عوامنا وعوام اليهود، على أنا نلتزم بأنه لا يصح عقاب المخالف للواقع المقلد إذا كان قاصراً، وإنما يمتحن يوم القيامة، كما ورد في باب الأطفال وأشباههم، فإن مقتضى العدل ذلك.

الأمر الثاني: في أن الإذعان معتبر في الاعتقاديات، فالشك غير كاف، كما أن الظن الذي لا تطمئن به النفس غير كاف. وهذا على كلا القولين القائل بوجوب النظر والقائل بوجوب التقليد.

نعم لا يعتبر جماعة القطع الجازم الذي لا يزحزحه شيء، وكأن هذا مراد من اكتفى بالظن، وإلاّ فالظن بالمعنى الاصطلاحي هو والشكّ سواء، وقد صرّح بهذا الفصول وغيره فراجع، بالإضافة إلى دعوى الإجماع على اعتبار الإذعان، وهو لا يلائم الظن الاصطلاحي.

إذا عرفت هذا قلنا في صدد بيان الأدلة: لا شك أن القائل بوجوب النظر لا يقول بوجوبه مطلقاً حتى ولو أورث التشكيك في العقائد الحقة، كما فيمن يعلم من حاله ذلك، كما أن القائل بوجوب التقليد لا يقول بوجوبه مطلقاً حتى فيما علم بأنه لو نظر اكتسب

اليقين بالعقائد الحقة أو قوي إذعانه، وإنما يقولان بالوجوب في المتعارف من الناس، وحينئذ ففي الأفراد المتعارفة الأقوال في جواز التقليد والنظر أو وجوب أحدهما ثلاثة:

الأول: وجوب النظر وحرمة التقليد. ذهب إليه غير واحد واستدلّوا لذلك بالأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وأشكل عليهم في الاستدلال بالأدلة النقلية بأنّه مستلزم للدور، لأن وجوب النظر متوقف على النقل، والنقل لا يثبت إلا بعد وجوب النظر.

والجواب بعد الغضّ عن المناقشة في بيان كيفية الدور، أن المراد إثبات وجوب النظر بالنقل على من كان مؤمناً بطريق النقل إذا اعتقد بالعقائد لكنه لا يعلم هل يجب النظر أم لا، فإذا نظر إلى الأدلة النقلية واستفاد منها وجوب النظر وجب عليه النظر، مضافاً إلى أن غير المؤمن لو احتمل صحة النقل وأن الناقل نبيّ عن الله تعالى ألزمه عقله بلزوم النظر دفعاً للضرر المحتمل.

وكيف كان فمن الكتاب، تدل على وجوب النظر طوائف من الآيات:

منها: ما دلّ على ذمّ الكفار باتباعهم آباءهم من غير نظر وفكر، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلى آثارِهِمْ

مُقْتَدُونَ﴾[1] وقوله: ﴿ما يَعْبُدُونَ إِلاَّ كَما يَعْبُدُ آباؤُهُمْ﴾[2].

لا يقال: إنه ذم للاتباع عن الباطل، فأين هو من اتباع عوام المسلمين عن علمائهم تقليد الذي هو حق.

لأنا نقول: لو جاز التقليد في شرع الإسلام لكان بإمكان الكفار إفحام المسلمين بأنهم كيف يقلدون، ولا مجال لأن يقول المسلمون حينئذ بأنا نقلد الحق وأنتم تقلدون الباطل، لأن كلاً من المقلدين يعتقد بأنه على حق، والاختلاف في الواقع غير مجدٍ في الفرق.

وأما القول بأنهم كانوا يعرفون الحق وينكرونها، كما في بعض الآيات الأخر كقوله تعالى: ﴿**يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَها**﴾[3]، وقوله: ﴿**كَما يَعْرِفُونَ أَبْناءَهُمْ**﴾[4]، وقوله: ﴿**وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ**﴾[5] وأشباهها ــ فالذم إنما توجه إليهم لأنهم يقلدون فيما يعلمون أنه باطل. ففيه أن بعضهم كانوا كذلك بلا إشكال، وأما السواد الأعظم فلم يكونوا يعرفون الحق، كما في كل زمان.

(١) سورة الزخرف: الآية ٢٣.

(٢) سورة هود: الآية ١٠٩.

(٣) سورة النحل: الآية ٨٣.

(٤) سورة البقرة: الآية ١٤٦.

(٥) سورة النمل: الآية ١٤.

ومنها: ما دل على وجوب العلم، كقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ اللَّهُ﴾[1]، بضميمة آية التأسي وهي قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها﴾[3]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ﴾[4]، وغيرها.

لكن يشكل الاستدلال بهذه الآيات بأن العلم أعم من التقليد المورث له، كما يقول الطبيب للمريض اعلم أنه لا بد لك من شرب العقار الفلاني، فإنه لا يفهم من أمثاله إلا أن العلم بذلك لازم أما اجتهاداً فلا. وأشكل فيها بإشكالات غير واردة أضربنا عنها.

ومنها: الآيات الدالة على وجوب النظر والتدبر والتفكر والتعقل مما ينافي التقليد، كقول الله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ﴾[5] وقوله: ﴿أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾[6] وقوله: ﴿قُلِ انْظُرُوا ماذا فِي

---

(١) سورة محمد: الآية ١٩.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٢١.

(٣) سورة الحديد: الآية ١٧.

(٤) سورة البقرة: الآية ١٠٦.

(٥) سورة الروم: الآية ٨.

(٦) سورة النساء: الآية ٨٢.

السَّماواتِ وَالْأَرْضِ﴾[1] والقول بأنها ندب خلاف ظاهر الأمر، كما أن تخصيصها بالكفار دون المؤمنين بلا مخصص.

وتدل على وجوب النظر من السنة روايات:

منها: أنه لما نزل: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ﴾[2] قال النبي (صلى الله عليه وآله): «ويل لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتدبرها»[3].

ومنها: ما عن الإمام الرضا (عليه السلام): «فإن قال قائل فلِمَ وجب عليهم الإقرار والمعرفة»[4] قيل لعلل، إلى آخره، مما دل على مسلّمية وجوب المعرفة كقول الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام): «أول الدين معرفته»[5] وقول الإمام الرضا (عليه السلام) في المنقول عن فقه الرضا (عليه السلام): «إن أول ما افترض الله على عباده وأوجب على خلقه معرفة الوحدانية»[6]، وقوله الآخر: «أول عبادة الله معرفته»[7]، وما عن أبي الحسن موسى (عليه السلام):

---

(١) سورة يونس : الآية ١٠١.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٩٠.

(٣) شرح الباب الحادي عشر: ص٨.

(٤) علل الشرايع: ص٢٥٥.

(٥) نهج البلاغة: ص٢٤.

(٦) فقه الرضا: ص١، والبحار: ج٣ ص١٣ ح٣٢.

(٧) التوحيد: ص٣٤ ح٢.

قال: «يقال للمؤمن في قبره من ربك؟ فيقول الله ... فيقال: كيف علمت بذلك؟ فيقول: أمر هداني الله له وثبّتني عليه، فيقال له: نم نومة لا حُلُم فيها نومة العروس، ثم يفتح له باب إلى الجنة فيدخل إليه من روحها وريحانها ... ويقال للكافر: من ربك؟ فيقول: الله ... فيقال: من أين علمت ذلك؟ فيقول: سمعت الناس يقولون فقلت، فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الإنس والجنّ لم يطيقوها، قال: فيذوب كما يذوب الرصاص»[1]، فإنه لو كان التقليد مجزياً لاكتفي منه بذلك.

وقول الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام): «من أخذ دينه من أفواه الرجال أزالته الرجال، ومن أخذ دينه من الكتاب والسنة زالت الجبال ولم يزل»[2]، إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة التي يجدها الطالب في كتاب البحار المجلد الأول من الطبعة الحجرية، وكتاب القضاء من الوسائل والمستدرك وغيرها.

ولا يخفى أن بعض هذه الأحاديث وإن كانت فيها الدلالة إلا أن بعضها الآخر لا دلالة فيها، فالتمسك بها لا يخلو من نظر، وبالجملة فاستفادة وجوب النظر وعدم الاكتفاء بالتقليد المجرد

---

(١) الكافي: ج٣ ص٢٣٨ باب المسألة في القبر ح١١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٩٥ الباب١٠ من أبواب صفات القاضي ح٢٢.

لا نقاش فيها.

ويدل على وجوب النظر من الإجماع: ما ادعاه العلامة (رحمه الله) في الباب الحادي عشر بقوله: (أجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والإمامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد)[1]، انتهى.

ويدل على وجوب النظر من العقل: أنه لا إشكال في استقلال العقل في أن من ترك النظر، واكتفى بالتقليد في الأصول كان معرضاً للخطر العظيم، فيجب النظر تجنباً عن الخطر المحتمل، أما معرضية تارك النظر، فلأن الأديان والمذاهب مختلفة متشتتة، وكل صاحب دين يرى أن الحق معه، وأن تارك دينه معاقب بالعقاب الشديد، فلو اكتفى الشخص بالتقليد، احتمل مخالفة دينه للواقع مما يعرضه للعقاب الدائم، فيجب النظر تخلصاً من المعرضية، وهذا ما استقل به العقل، وهو المعبر عنه بأن دفع الضرر المحتمل واجب. وهذا عمدة ما يوجب النظر على الجميع من الذين لم يقصروا عن إدراك هذه المسألة، أما القاصرون عن إدراكها فإن طابق تقليدهم الواقع فهو، وإلا كان مقتضى قاعدة العدل امتحانهم في الآخرة.

هذا تمام الكلام في أدلة القائلين بوجوب النظر، أما من منع

---

(١) شرح الباب الحادي عشر: ص٦ المتن.

وجوب النظر فقد استدل لذلك بالأدلة الثلاثة: الكتاب والسنة والعقل، أما من الكتاب فبمطلقات ما دل على العلم والإيمان والسؤال، كقوله تعالى: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ اللَّهُ**﴾[1] الصادق مع التقليد بأنه علم كما تقدم، وقوله تعالى: ﴿**آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ**﴾[2] الصادق مع التقليد، فإن الإذعان بالشيء إيمان به وإن كان عن تقليد، وقوله تعالى: ﴿**فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾[3]، وهو أعم من أصول الدين بل مورده أصول الدين، إلى غيرها من الآيات.

وأما من السنة فروايات:

منها: مطلقات ما دل على العلم والمعرفة مما تقدم بعضها في أدلة القول الأول مما تشمل بعمومها أو إطلاقها المعرفة والعلم عن تقليد.

ومنها: خبر الاحتجاج قال رجل للصادق (عليه السلام): إذا كان هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم إلى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم، وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علماءهم، فقال (عليه

---

(١) سورة محمد: الآية ١٩.

(٢) سورة النساء: الآية: ١٣٦.

(٣) سورة النحل: الآية ٤٣، والأنبياء: الآية ٧.

السلام): «بين عوامنا وعلمائنا وعوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة، أما من حيث استووا فإن الله ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم. وأما من حيث افترقوا فلا. قال: بين لي يا بن رسول الله، قال (عليه السلام): إن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح وبأكل الحرام والرشاء وبتغير الأحكام ــ إلى أن قال ــ واضطروا بمعارف قلوبهم إلى أن من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله، فلذلك ذمهم، وكذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر، والعصبية الشديدة، والتكالب على حطام الدنيا وحرامها، فمن قلّد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة فقهائهم، فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»[1]. فإنه يدل على جواز التقليد في أصول الدين إطلاقاً ومورداً لمن عرف منه الصلاح من الفقهاء.

ومنها: ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: «عليكم بدين العجائز» يعني تدينوا مثل دينهن. ومن المعلوم أن دينهن من التقليد تارة ومن النظر أخرى، فيجوز الأمران.

(١) الاحتجاج: ج٢ ص٢٦٣.

هذا كله مضافاً إلى أن النبي (صلى الله عليه وآله) كان يكتفي ممن أسلم بشهادة الشهادتين و لم يكن يأمره بالنظر والاجتهاد، ولو كان واجباً لم يكتف منهم بذلك.

وأما العقل: فلأن وجوب النظر مستلزم للدور، إذ وجوب النظر إنما يثبت بالشرع والشرع إذا كان متوقفاً على النظر لزم الدور، مضافاً إلى أن مسائل الأصول أغمض من مسائل الفروع، فإذا جاز التقليد في الفروع جاز في الأصول بطريق اولى.

وفي الكل ما لا يخفى:

اما الآيات، فلأن العلم والإيمان وإن كان أعم، لكن ما دل على وجوب العلم عن اجتهاد ــ كما تقدم في أدلة القول الأول ــ صالح للتخصيص، وقوله: ﴿**فسئلوا اهل الذكر**﴾ مشروط بعدم العلم، فيدل على أن السؤال لأجل العلم، وهو يقيد بما دل على وجوب النظر، إذ لا ينافي السؤال مع النظر بل السؤال مقدمة للنظر.

وأما الروايات، فالمطلقات قد عرفت حالها، وأنها صالحة للتقييد بما دل على وجوب النظر، وأما خبر الاحتجاج فلا يبعد أن يكون المراد منه التقليد في صفات النبي (صلى الله عليه وآله)، كما هو الظاهر من سياقه بقرينة صدره، وصفات النبي (صلى الله عليه وآله) ليست من أصول الدين. كذا قيل، وفيه مناقشة، وأما المرسلة عن النبي (صلى الله عليه وآله) فسندها ودلالتها مخدوشان، وأما

اكتفاء النبي بإسلام من لفظ بالشهادتين ففيه:

أولاً: أنه كان يحصل لهم النظر بأقوال النبي (صلى الله عليه وآله) وإرشاداته.

وثانياً: يكفي لعدم تمامية الاستدلال بذلك ما دل من الآيات والروايات بوجوب النظر، فكان النبي (صلى الله عليه وآله) يقبل إسلامهم ثم ترشدهم الآيات على وجوب النظر فكانوا ينظرون، بالاضافة إلى ما تقدم من عدم استواء أول الدعوة وحين قوتها.

وأما الدور العقلي، فهو إنما يستقيم على مذهب الأشاعرة القائلين، بكون وجوب النظر إنما يثبت بالشرع، ولا نقول به. وأجاب الفصول عنه بالمنع من توقف ثبوت الشرع على وجوب النظر الثابت به، بل على مجرد حصوله أو على ثبوته بالعقل فلا دور.

وأما قضية قياس المسائل الأصولية بالمسائل الفرعية، ففيه: عدم تسليم أن الأصول أغمض، كيف وأن للكون إلهاً، وأن له سفراء، وأنه يعيد الخلق للإدانة، مما يمكن اثباتها بالدليل في ظرف نصف يوم لمن لم يتلوث ذهنه بالشبهات و لم يعاند.

هذا، ولكن الانصاف أن بعض المناقشات في أدلة المجوز لكلا الطرفين لا يخلو من الاعتساف، فإطلاق القول بعدم جواز التقليد لا يخلو من نظر.

وأما من قال بحرمة النظر فقد استدل بالسنة والعقل:

أما السنة: فلما روي عن الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه سُئل عن القدر فقال: «طريق مظلم فلا تسلكوه، وبحر عميق فلا تلجوه، وسر الله فلا تتكلفوه»[1]، كما سُئل منه (عليه السلام) عن القدر فقال: «بحر عميق فلا تلحقوه»[2]. وقوله المتقدم: «عليكم بدين العجائز». إذ معناه وجوب التدين بما دانوا بها من غير مناقشة وجدال.

وأما العقل: فلأن النظر في الأصول مظنة للوقوع في الشبهة والخروج من الدين لكثرة الشبهات، فيجب ترك النظر دفعاً لما يترتب عليه من خوف الضرر.

وفيهما ما لا يخفى: إذ مسألة القدر من معضلات المسائل، فإذا خاض فيه من لا يعرف ـــ كما هو الغالب ـــ زلق وقال بالجبر أو كفر، فالنهي عن مسألة خاصة، لا عن مسائل الأصول على الإطلاق، و«عليكم بدين العجائز» قد عرفت الإشكال في سندها ودلالتها.

أما الدليل العقلي، ففيه: المنع عن كون مطلق النظر مظنة للوقوع في الشبهة، كيف وكثير من المسلمين يعرفون المسائل الأصولية عن دليل ولو إجمالي، وإنما يوجب ذلك التوغل في مسائل حكمية، اعتماداً على أوهام لا دليل لها عقلاً ولا نقلاً.

---

(١) نهج البلاغة: ص٦٢٤ ح٢٨٧.

(٢) البحار: ج٥ ص١٢٣ ح٧٠.

ولا يخفى أن هذه المسألة من أمهات مسائل الكلام، والبحث فيه طويل جداً، ذكر طرفاً منه القوانين، والفصول، وعماد الإسلام، وكفاية الموحدين، فمن شاء فليرجع إليها، وإنما اكتفينا بهذا القدر لئلا نخرج عن موضوع البحث.

{و} هل يجري التقليد {في مسائل أصول الفقه} أم لا؟ احتمالان بل قولان، المصنف وغير واحد من المعلقين كالسيدين: الوالد وابن العم، وغيرهما على عدم جريانه فيها، بمعنى أنه لو كان هناك فاضل يتمكن من استخراج المسائل الفقهية عن الأدلة الأربعة ولكن لا يتمكن من تنقيح مباحث الأصول لم يجز له أن يقلد في المباحث الأصولية وبضميمة نتائجها يستخرج الأحكام الشرعية عن الأدلة. فمثلاً: يأخذ نتيجة رأي مجتهد في كون الأمر للوجوب والنهي للتحريم، فيضمها إلى قوله (عليه السلام) مثلاً: اغتسل للجمعة، و﴿**لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكارى**﴾[1] مثلاً، فيفتي بوجوب الأول وحرمة الثاني.

والسيدان الخونساري في تعليقته والخوئي في فقه الشيعة على الجواز في الجملة، قال الثاني: (ولكن الانصاف: أنه لا مانع من شمول الإطلاقات لمطلق الأحكام الشرعية الفرعية والأصولية، فلا نرى محذوراً في أن يقلد مجتهداً في مسألة من مسائل أصول

(١) سورة النساء: الآية ٤٣.

الفقه، فيستنبط منه الأحكام إذا تم عنده باقي المقدمات من فهم الظواهر، وتمكنه من الفحص عن المعارض على نحو لا يكون فرق بينه وبين المجتهد في مقام التطبيق، فيجوز له أن يعمل بما استنبط وإن لم يجز رجوع الغير إليه)[1]، انتهى.

كما أن السيد الحكيم[2] فصل بين ما لو فرض وقوعها محلاً للابتلاء ولو بتوسط النذر ونحوه فلا مانع من عموم أدلة التقليد لها، وبين غيره فلا تشمله أدلة التقليد.

ففي المسألة أربعة أقوال: المنع مطلقاً، والجواز مطلقاً، والتفصيلان.

أما وجه المنع مطلقاً: فانصراف أدلة التقليد عنه عقلاً ونقلاً، وأما وجه التفصيلين فقد عرفت، وأما وجه الجواز مطلقاً ــ وهذا لا يخلو عن قوة ــ فلشمول الإطلاقات العقلية والنقلية له، وذلك فإن العقل لا يفرق في جواز الرجوع إلى الغير بين أين يكون التطبيق والمقدمات كلها باجتهاده، أم كان الأول دون الثاني، أم الثاني دون الأول باجتهاده، والغالب في أهل الخبرة الذين هم المرجع في الأمور التبعيض، فالمهندس والطبيب والحاكم وغيرهم لا يجتهدون إلا في بعض المسائل، أما كلها فلا يساعد الوقت ولا يشترطه العرف، وأقل

(١) فقه الشيعة: ج١ ص٢٥٠.

(٢) المستمسك: ج١ ص١٠٤.

رجوع إليهم أو اقل إلمام في مصادر علومهم كاف في الاطلاع على هذه الجهة، وليس الفقيه إلاّ كأحدهم.

ثم ليس الفقهاء الذين اجتهدوا في الأصول، ممن توفر فيهم الاجتهاد في جميع مقدمات الاستنباط، من اللغة والصرف والنحو والمنطق والبلاغة والرجال وغيرها، بل الغالب الذي يشذ خلافه أنهم يأخذون في المسائل النحوية ومعاني الكلمات اللغوية وغيرهما بآراء المجتهدين في تلك العلوم كالفيروز آبادي وابن مالك وغيرهما، ولو احتاج الفقه إلى الاجتهاد في جميع ذلك حتى يكون الفقيه مجتهداً في اللغة والنحو والمنطق وغيرها لم يتسن التفقه في مائة عام.

هذا وأما الأدلة النقلية الدالة على التقليد والاجتهاد، فلا تشذ عن بناء العقلاء في هذه الجهة، ولا دليل على ذلك، والانصراف غير تام. وعليه فإذا أخذ الشخص نتائج مسائل الأصول عن الأصولي، كأخذه نتائج الإعراب والبناء عن النحوي، ثم اجتهد بتطبيق الكبريات على الصغريات، لم يكن بأس في أن يعمل باجتهاده وأن يعمل الغير بفتاواه على مقتضى القاعدة.

أما تفصيل المستمسك فلي فيه تأمل، إذ المسألة الأصولية لا تقع بالنذر محلاً للابتلاء، فإن ما يقع محلاً للابتلاء إنما هو المسألة الفرعية، فلو نذر الإنسان أن يأتي بواجب، وكان نظر المجتهد أن مقدمة الواجب واجبة شرعاً مثلاً، فاكتفى بإتيان المقدمة في صدد برّ

نذره، لم يكن ذاك من التقليد في المسألة الأصولية، وإنما هو تقليد في مسألة فرعية وأن هذا الشيء واجب، وليس من تطبيق الكبرى الكلي على الصغرى. فهو مثل أن يقلد مجتهده في أن غسل الجمعة واجب فيبرّ نذره بإتيان غسل الجمعة.

اللهم إلا أن يقال: إن فهم الأحكام منوط بفهم المسائل الأصولية حتى لو لم يفهم الإنسان لها عن اجتهاد لم يفهم الحكم عن مدرك، وفرق بين المسائل الأصولية ومسائل الأدبيات، فإن فهم الأحكام لا يتوقف على الثاني ويتوقف على الأول. والله العالم.

ومما تقدم تعرف وجه الإشكال في قوله: {ولا} يجري التقليد {في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما} والتعليل للعدم بالسيرة المستمرة بين الفقهاء من التعرض لبعض المسائل الأدبية المختلف فيها عند الاستنباط ــ ككون الواو للجمع المطلق أو الترتيب، كما يقول القراء في مسألة الوضوء وغيره ــ وبأن هذه المسائل ليست مما يرجع فيه إلى أهل الخبرة، فإنها ترجع إلى إثبات الظهور في الكلام في معنى خاص، والظهور العرفي لا يثبت بفتوى أحد، وبانصراف أدلة التقليد والاجتهاد عن الفقيه الذي تبع غيره ولو في مسألة أدبية، وبأن مقتضى الأصل التعيين لو دار الأمر بينه وبين غيره ممن اجتهد في المبادئ لو وصلت النوبة إلى الأصل، وبغيرها مما يذكر في هذا المقام، غير تام، إذ مثل هذه السيرة لا حجية فيها، مضافاً إلى أن التعرض لهذه المسائل في الفقه للاستظهار بعد ما يشك

الفقيه في الظهور الذي يوجب الشك في الحكم الذي جعل هذا الظاهر دليلاً عليه.

وكون هذه المسائل لا يرجع فيها إلى أهل الخبرة مخالف للمحسوس من دراسة الطلاب، فإن غاية درجة الأديب أن يعرف النحو والصرف مثلاً ـــ على ما ذكره ابن الحاجب أو الرضي أو ابن مالك ـــ والذي يجتهد في المسائل يعدّ من الأئمة لا من الأدباء، وهل رأيت شخصاً يجتهد في النحو كما اجتهد ابن مالك وابن هشام في المغني وغيرهما. اللهم إلا أن يكون نحوياً.

هذا مع أن الظهور يثبت بفتوى أهل الخبرة، بمعنى أن الشخص إذا رجع إلى أهل الخبرة ورآهم يفسرون لفظاً بمعنى اطمئن بالظهور، وهذا هو معنى التقليد، إذ ليس القصد من التقليد الأخذ بقول الغير في الموارد التي يشك المقلد فيها، بل معناه العمل بقول الغير من غير حجة، وأي فرق بين العامي الذي يأخذ بفتوى المجتهد، وبين الفقيه الذي يأخذ بقول اللغوي، فإن كليهما غالباً يطمئن بقول مرجعه.

والتفريق بأن العامي يلزمه الأخذ وإن ظن بالخلاف، والفقيه لا يجوز له الأخذ إذا ظن بالخلاف غير سديد، إذ الفقيه إذا رأى أهل الخبرة من اللغويين يفسرون لفظاً بمعنى و لم يكن له حجة على خلافه لم يجز له بناء الحكم الشرعي على خلاف آرائهم وإن ظن بالخلاف، لوضوح عدم معذورية الشخص إذا اعتذر في مخالفة الأمر بأنه لم يفهم من الأمر ما يفهمه اللغة والعرف. وقد تقرر في محله أن الظواهر

حجة ولا تشترط بالظن بالوفاق أو الخلاف. وانصراف أدلة التقليد دعوى يشهد العرف على خلافه، ودوران الأمر بين التعيين والتخيير لا محصل له في المقام.

وفصل في المستمسك[1] بين ما يقع في طريق استنباط الحكم الكلي فلا يجري التقليد فيه، وبين ما يقع في طريق تطبيق الحكم الكلي ـــ كمسائل النحو والتجويد المحتاج إليها في الصلاة والعقود والإيقاعات والمد والوقف على الساكن ونحوها ـــ فيجري فيها التقليد.

أقول: قد عرفت التأمل في الشق الأول من التفصيل، وأما الشق الثاني فجريان التقليد فيها إنما هو لكون الفقيه من أهل الخبرة في هذه المسائل لا لكونه من أهل الخبرة في الحكم الشرعي، ولذا لو كان المقلد عالماً بهذه المسائل وعرف أن فتوى المجتهد على طرف من المسألة إنما هو لاجتهاده في تلك المسألة لا لوجود دليل شرعي عليه لم يكن له تقليده. مثلاً: لو كان المقلد من أفاضل أهل العلم وكان بنظره الأدبي يجوز الوقف على الحركة، وأفتى المجتهد ببطلان الصلاة التي وقف على الحركة فيها فتوى مستنداً إلى اجتهاده الأدبي ـــ بأن علم المقلد بأنه ليس هناك دليل شرعي يقتضي ذلك ـــ لم يجز فيه التقليد وجازت له الصلاة مع الوقف على الحركة، لأن التقليد إنما هو

(١) المستمسك: ج١ ص١٠٤.

للجاهل وليس هذا جاهلاً في هذه المسألة.

لا يقال: إذا كانت صلاته باطلة واقعاً لم يكن له حينئذ أن يعتذر بفتوى المجتهد.

لأنا نقول: لو كانت باطلة من جهة الوقف على الحركة كان له أن يستند إلى اجتهاده، وهو معذور فيه لعموم أدلة الاجتهاد بالنسبة إليه، كما تعم بالنسبة إلى الفقيه من هذه الجهة الأدبية، ولو كانت صلاته باطلة من جهة أخرى، كان له الاعتذار بفتوى الفقيه لأنه قلّده في تلك الجهة.

{ولا} يجري التقليد {في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية} خلافاً للسيدين الوالد وابن العم في تعليقتيهما.

ففي الأولى: (بل يجري فيها كما في الغناء والآنية والصعيد مما يكون الشبهة فيه في المفهوم لرجوعه إلى التقليد في الحكم)[1].

وفي الثانية: (يجب التقليد في الموضوعات المستنبطة المستتبعة للأحكام الشرعية)[2]. وما بمضمونهما في كثير من التعليقات والشروح.

والمراد بالموضوع المستنبط العرفي واللغوي: ما اختلف العرف واللغة فيه مع كونه موضوعاً لحكم شرعي و لم يحدده الشارع ـــ ولو كان

(١) تعليقة السيد ميرزا مهدي الشيرازي على العروة: ص٤ المسألة ٦٧.

(٢) تعليقة السيد عبد الهادي الشيرازي على العروة: ص٦.

ولا في الموضوعات الصرفة، فلو شك المقلد في مائع أنه خمر أو خل مثلاً، وقال المجتهد: إنه خمر، لا يجوز له تقليده، نعم من حيث إنه مخبر عادل يقبل قوله.

في الأصل لغوياً ـــ كالكرّ فلا يعد من المستنبط، كما أنه لو لم يكن موضوعاً لحكم شرعي فلا كلام.

وعلى هذا فموضوعات الأحكام على أربعة أقسام: الشرعي المحض كالصيام والصلاة، واللغوي أو العرفي المحض كالخمر والماء، واللغوي أو العرفي الشرعي كالكر والكعب مما حدده كل من اللغة أو العرف والشرع، والمستنبط العرفي أو اللغوي مما لم يحدده الشرع واختلف فيه اللغة أو العرف.

لا إشكال في جريان التقليد في الأول، لأن المرجع فيه الشرع وحده، كما لا إشكال في عدم جريانه في الثاني، كما أشار إليه المصنف (رحمه الله) بقوله {ولا في الموضوعات الصرفة، فلو شك المقلد في مائع أنه خمر أو خل مثلاً، وقال المجتهد إنه خمر لا يجوز له تقليده. نعم من حيث إنه مخبر عادل يقبل قوله} على الاختلاف في قبول الواحد في الموضوعات.

ولا ينبغي الإشكال في الثالث، لأنه لا مجال للغة أو العرف بعد تحديد الشرع، إذ التحديد الشرعي معين لمصب الحكم، فلا معنى للتوسعة والتضييق في الحكم تبعاً لكون المعنى العرفي أو اللغوي أوسع أو أضيق.

وأما القسم الرابع ــ وهو موضوع الكلام ــ فمن الممكن أن يقال: إن التراع بين المصنف وبين المستشكلين عليه أشبه باللفظي، إذ الظاهر أن مراد المصنف (رحمه الله) أن الموضوع لّما كان مما لم يعينه الشارع، كان الفقيه وغيره بالنسبة إليه على حد سواء، فلا يقلد فيه، كما لا تقليد في سائر الموضوعات المبينة، وإنما الرجوع إليه لو كان، فهو من باب الرجوع إلى أهل الخبرة. ومراد المستشكلين أن الشبهة لما كانت في المفهوم جُرّ الشك منها إلى الشبهة في الحكم، فيكون مرجع الشك في هذه الموضوعات أن الشك في الشبهة الحكمية التي أمرها بيد المجتهد ويجب فيها التقليد، فالتراع بين الفريقين في أن الشك في الموضوع كما يقول المصنف، أم في الحكم كما يقوله المستشكلون.

وقول المصنف أقرب، إذ فيما لم يرد فيه نص من الشارع، يكون حاله حال الموضوع المبين في أن المرجع العرف واللغة، منتهى الأمر ذاك مبين وهذا مبهم، وإبهام الموضوع لا يوجب التقليد، فشأن الفقيه أن يقول حكم الإتمام على المتوطن، أما أن الوطن ما هو، فتشخيصه له ليس إلا من قبيل تشخيص اللغوي. وعلى هذا فلو اختلف الفقيه والمقلد في الموضوع المستنبَط ــ كالغناء مثلاً ــ لم يجب للعامي التقليد فيه، بل يرجع إلى اجتهاد نفسه في تعيين الموضوع، وإلى المجتهد في الحكم المتعلق.

وعلى كل حال فقبول قول المجتهد في مثل هذه الأمور لكونه مخبراً عادلاً {كما في إخبار العامي العادل} أو الثقة {وهكذا، وأما

الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم} مما اخترعها الشارع بكيفيتها الخاصة {ونحوهما} كالحج والاعتكاف وغيرهما {فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية}.

ثم لا يخفى أن المراد بالتقليد في هذه المسألة: مطلق الرجوع إلى الغير في الأصول أو الفروع، لا التقليد المصطلح في الفروع مما تشترط فيه الشروط المذكورة في السابق، كما يظهر ذلك لمن لاحظ سوق الأدلة والأجوبة. فمثلاً ليس المراد بالتقليد في أصول الدين جوازاً أو منعاً التقليد عن مجتهد جامع للشرائط، بل المراد مطلق التقليد ولو عن كلامي ثقة، فتأمل.

(مسألة ــ ٦٨): لا يعتبر الأعلمية فيما أمره راجع إلى المجتهد إلا في التقليد، وأما الولاية على الأيتام والمجانين والأوقاف التي لا متولي لها، والوصايا التي لا وصي لها، ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الأعلمية.

(**مسألة ــ ٦٨**): {لا يعتبر الأعلمية فيما أمره راجع إلى المجتهد إلا في التقليد} لكن قد عرفت سابقاً عدم لزوم الأعلمية حتى في مرجع التقليد {وأما} سائر الأمور المرتبطة بالفقيه، مثل {الولاية على الأيتام والمجانين والأوقاف التي لا متولي لها، والوصايا التي لا وصي لها، ونحو ذلك} من الولاية على الأموات الذين لا ولي لهم، بل وفوق ذلك من المناصب الحكومية من سياسة العباد وإدارة البلاد {فلا يعتبر فيها الأعلمية} بل يجوز لكل مجتهد عادل جامع لسائر الشرائط القيام بها، وذلك لإطلاق الأدلة الدالة على أن للفقيه مطلقاً حق ذلك، وقد تقدم شطر من الكلام في ذلك سابقاً عند قول المصنف "وكونه مجتهداً مطلقاً".

وأما ما ذكر من كون عمدة أدلة الولاية الإجماع والضرورة، وبما أنهما دليلان لبّيان فالقدر المتيقن ولاية الأعلم، أو كون عمدة الأدلة ما دل على كون المجتهد قاضياً حيث إن هذه الأمور من شؤون القضاء، فيشكل الحكم فيما لم يثبت كونه من مناصب القضاة والحكام، أو كون العمدة أن الله تعالى لم يشأ ضياع هذه الأمور، فالقدر المتيقن من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو ولاية الأعلم. ففيه: عدم تسليم كون العمدة ذلك، وإنما هي من

الأدلة، وقد تقدم بعض الكلام في ذلك، وحيث إن ليس هنا محل للتفصيل أرجأناه إلى موضعه.

{نعم الأحوط} عند المصنف (رحمه الله) {في القاضي أن يكون أعلم من في ذلك البلد أو في غيره مما لا حرج في الترافع إليه} وذلك لإطلاق بعض أدلة القضاء، كقوله (عليه السلام) لمالك الأشتر حين ولاّه مصر: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك»[1].

وفيه: إن تعيين ذلك للوالي ليس معناه وجوب الرجوع إليه فقط، فإطلاقات ما دل على جواز الرجوع إلى كل من علم قضاياهم (عليهم السلام) أو شيئاً من قضاياهم محكمة، وقد تقدم الكلام في ذلك في المسألة السادسة والخمسين، فراجع.

ثم هل المراد بما استثناه المصنف من الحرج الشخصي أم النوعي؟ احتمالان: من أن الحرج النوعي يرفع التكليف إذا نص عليه الشارع كالسواك وشبهه، فالحرج في كلامه شخصي. ومن أن أدلة الأعلم ضعيفة فلا تصلح حاكمة على وجوب الرجوع إلى الأعلم حتى في صورة الحرج النوعي، ففيها تحكم مطلقات القضاء، فالحرج نوعي.

---

(١) نهج البلاغة: ص٥٢٦.

(**مسألة ــ ٦٩**): {إذا تبدل رأي المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا؟ فيه} احتمالات: وجوب الإعلام مطلقاً، سواء كان الفتوى الثاني أحوط أو بالعكس، أو لا احتياط في البين بل كان العدول إلى المتباين أو شبهه، وذلك لوجوب تبليغ الأحكام وحرمة التسبيب إلى خلاف حكم الله ولو بقاءً، وهذا جار ولو كان الفتوى الأول أحوط. إذ ليست التسبيحات الثلاث مثلاً حكم الله تعالى على حسب رأيه الثاني، وإنما حكم الله تعالى تسبيحة واحدة، فتسبيبه الأول بقاءً مثل التسبيب حدوثاً في عدم الجواز. هذا بالإضافة إلى احتمال لزوم قصد الوجه في العبادة، وعلى تقدير عدم اللزوم فلا يبعد أن يقصد المقلد التقييد فيضر بفعله.

وعدم وجوبه مطلقاً لأنه وقت إفتائه كان رأيه ذلك، والتسبيب المحرم إنما هو التسبيب إلى الحرام، وليس هذا منه، بل لا يعلم الفقيه بنفسه أن أي رأييه مطابق للواقع، فالتمثيل لذلك بما إذا أفتى بالجهاد ثم تبين له خطأه ابتداءً أو استمراراً مما يوجب ردعه، وإلا سبّب إراقة الدماء المحترمة وانتهاك الأعراض وسلب الأموال، في غير موضعه.

والتفصيل بين ما لو قطع بالخلاف حسب اجتهاده الثاني فيجب الإعلام، وبين ما لو قامت الأمارة لديه فلا يجب، والتفصيل بين

تفصيل: فإن كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب، وإن كانت مخالفة فالأحوط الإعلام بل لا يخلو عن قوة.

الأمور المهمة كالجهاد في المثال المتقدم، وبين غيرها فيجب في الأول دون الثاني، والتفصيل بين ما لو علم بعمل المقلد بفتواه الأول فيجب، وبين ما لم يعلم أو علم بعدم عمله فلا يجب، والتفصيل بين ما استلزم تحليل الحرام، كما إذا أفتى بحرمة ما أجازه سابقاً ومثله تحريم الحلال، وبين غيره، فلا يجب في الثاني دون الأول، ولكل واحد من هذه التفصيلات وجه اعتباري واضح، فلا نطيل ببيانه.

وهناك {تفصيل} اختاره المصنف (رحمه الله) وغير واحد من المعلقين عليه، منهم السيدان الوالد وابن العم، بيّنه بقوله: {فإن كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب} لعدم لزوم الإغراء بالجهل وغيره مما يأتي في الطرف الثاني الذي بيّنه بقوله: {وإن كانت مخالفة} للاحتياط {فالأحوط الإعلام} للزوم الإغراء بالجهل والتسبيب إلى خلاف الواقع {بل لا يخلو عن قوة}.

ومنه يعلم حكم ما لو كان بين الفتويين تبايناً أو نحوه، كما إذا كانت فتواه أولاً وجوب الجمعة، ثم ارتأى حرمتها، أو كانت الفتوى السابقة التخيير بين الظهر والجمعة ثم ارتأى التعيين لإحداهما.

وقيَّد السيد الخوئي في فقه الشيعة [1] وجوب الإعلام في هذه الصورة بما إذا كان سكوت المجتهد عن الإعلام إمضاءً لها، كما إذا فرض أن المقلد يترك السورة في الصلاة بمحضر منه وهو لا يأمره بإتيانها.

أقول: قد تقدم في المسألة الثامنة والأربعين ما ينفع المقام، وحاصله أنه لو احتمل ترتب عمل الغير على فتواه، وكانت الفتوى الأولى غير جائزة العمل بنظره الثاني لزم الإعلام للاستناد، من غير فرق بين الابتدائي منه والبقائي، وإلا لم يجب إلا من باب تبليغ الأحكام الذي يعم الفقيه وغيره.

لا يقال: جرت سيرة الفقهاء على عدم الإعلام، فإنهم مع كثرة تغير فتاواهم لا يعلمون المقلدين بالفتوى الثانية.

لأنا نقول: بالإضافة إلى عدم كشف هذه السيرة عن إمضاء المعصوم لعدم اتصالها بزمانه، أن للإعلام مراتب، ولا نسلّم عدم إعلام الفقهاء، فإن إعلامهم إنما هو بواسطة الذكر في مجلس الدرس، وإثبات الفتوى الثانية في الرسالة والتعليقة عند طبعهما، وهذه هي الطرق المتعارفة للإعلام، أما الإعلام أكثر من ذلك فعسر وحرج غالباً، وهو مرفوع. والأدلة لا تدلّ على أزيد من هذا النحو من الإعلام المتعارف، كما لم تدل على أزيد من التبليغ المتعارف كما تقدم.

(١) فقه الشيعة: ج١ ص٢٥٣.

(مسألة ــ ٧٠): لا يجوز للمقلد إجراء أصالة البراءة أو الطهارة، أو الاستصحاب في الشبهات الحكمية،

(مسألة ــ ٧٠): {لا يجوز للمقلد إجراء أصالة البراءة أو الطهارة أو الاستصحاب} أو الحلية أو التخيير أو ما اشبه {في الشبهات الحكمية} لأن إجراء هذه الأصول مشروط بالفحص، لأنها إنما تجري حيث لا دليل، والمقلد غير قادر على الفحص، فلا يجوز له إجراؤها. مضافاً إلى أن هذا المورد هل هو مجرى أصل الاحتياط أو البراءة مثلا، يحتاج إلى الاجتهاد، وهو غير قادر عليه.

لكن قد عرفت في المسألة السابعة والستين جواز التقليد في مسائل أصول الفقه، وحينئذ جاز للمقلد التقليد في هذه المسألة، ثم إن قدر على الفحص وما يتبعه فحص وطبق بنفسه، كما إذا كان من أفاضل أهل العلم، وإلا قلّد في الفحص أيضاً.

والحاصل: إن إجراء الأصل في الشبهات الحكمية يحتاج إلى أمرين:

الأول: الاجتهاد في المسألة الأصولية.

الثاني: الفحص وتشخيص مورد الأصل وأدلة التقليد كأدلة الاجتهاد تشمل الموردين، فمن اجتهد فيها فهو مجتهد، ومن اجتهد في أحدهما جاز له التقليد في الآخر، وترتيب النتيجة العملية على المقدمات المركبة من اجتهاده وتقليده، فمثلاً: لو قلد في عدم دليل على حرمة التنباك، واجتهد في المسألة الأصولية من إجراء البراءة في

وأما في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد أن قلد مجتهده في حجيتها. مثلاً: إذا شك في أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا، ليس

الشبهات التحريمية جاز له إجراء البراءة عن تحريم التنباك، كما أنه إذا عكس ـــ بأن قلد في المسألة الأصولية واجتهد في الفحص عن الدليل على الحرمة وفي التطبيق ـــ جاز له إجراء البراءة.

ومثل البراءة سائر الأصول الجارية في الشبهات الحكمية {وأما} إجراء الأصول {في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد أن قلد مجتهده في حجيتها} بعد الفحص، إذا أوجب مجتهده ومن دونه إذا لم يوجب، وذلك لأن الشبهات الموضوعية من المسائل الفرعية والمقلد ليس بعاجز عن الفحص، لأن الفحص عن الموضوع مما يستطرق فيه باب العرف، والمجتهد والمقلد سواء في ذلك وقد عرفت سابقاً.

وسيأتي الإشكال في إطلاقهم عدم لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية، وأن الأدلة الدالة على الفحص في الشبهات الحكمية آتية في الشبهات الموضوعية، إلا فيما خرج بالدليل كالطهارة والنجاسة ونحوهما، ولذا أوجبوا الفحص إلزاماً أو احتياطاً بالاختبار في الدم المردد بين الحيض والعذرة، وفي باب الاستطاعة في الحج، وبلوغ النصاب في الزكاة، والزيادة عن المؤونة في الخمس، وغيرها.

{مثلا: إذا شك في أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا، ليس

له إجراء أصل الطهارة، لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقته النجاسة أم لا، يجوز له إجراؤها بعد أن قلد المجتهد في جواز الإجراء.

له إجراء أصل الطهارة} لأن الحكم بالنجاسة وعدمها من شأن الشارع، فليس للشخص إجراء أصل الطهارة بدون الفحص {لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقته النجاسة أم لا، يجوز له إجراؤها بعد أن قلد المجتهد في جواز الإجراء}.

ثم لا يخفى أن تمييز كون المسألة من الشبهات الحكمية، أو الشبهات الموضوعية، مما لا يتسنى إلاّ لأفاضل الطلاب، فلا بد للعامي من التقليد حتى في هذه الجهة، كأن يقول له المجتهد: كلما شككت في مكان أو لباس أنه نظيف أو قذر فابن على طهارته، إذا كان منشأ شكك أنه لاقى النجاسة أم لا مما كانت النجاسة معلومة لديك كالبول، لا مما تشك في نجاسته كعرق الجنب والمسوخ.

(مسألة ــ ٧١): المجتهد غير العادل أو مجهول الحال لا يجوز تقليده، وإن كان موثوقاً به في فتواه، ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه. وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته في الأمور العامة، ولا ولاية له في الأوقاف والوصايا وأموال القُصّر والغُيّب.

(**مسألة ــ ٧١**): {المجتهد غير العادل أو مجهول الحال لا يجوز تقليده} إذ غير العادل فاقد الشرط، ومجهول الحال مشكوك وجود الشرط فيه {وإن كان موثوقاً به في فتواه} لما عرفت في شرائط مرجع التقليد من اعتبار العدالة وعدم كفاية الوثوق.

{ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه} لأنه عالم بالحكم، وكل عالم يلزم عليه العمل بما علمه، إذ لا معنى لتقليده لمن خالفه في النظر لأنه يرى خطأه، ولا لمن وافقه لأنه كالحجر في جنب الإنسان، مضافاً إلى أن التقليد لا يشمله.

{وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته في الأمور العامة، ولا ولاية له في الأوقاف وأموال القُصّر والغُيّب} لاشتراط جميع هذه الأمور بالعدالة، وهي مفقودة حسب الفرض.

هذا في فاقدها، أما مجهول الحال فالمراد بعدم النفوذ، عدم النفوذ ظاهراً، أما واقعاً فهو دائر مدار وجود العدالة وفقدها. نعم من لا يعلم بعدالته معذور في عدم الإنفاذ إن كان عادلاً واقعاً، وكذا بالنسبة إلى نفسه إذا لم يعلم هل أنه عادل أم لا، فإنه لا يصح

له التصرف والتولي للشك في استجماعه للشرائط.

ومثل العدالة فيما ذكر بعض الشرائط الأخر، كالرجولة، وطهارة المولد، والحرية، ونحوها، فإن المجتهد إذا كان فاقداً لها لم يجز لغيره تقليده، أما لنفسه فعليه العمل بما استنبطه.

(مسألة ــ ٧٢): الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل، إلا إذا كان حاصلا من ظاهر لفظه شفاهاً، أو لفظ الناقل، أو من ألفاظه في رسالته. والحاصل أن الظن ليس حجة، إلا إذا كان حاصلاً من ظواهر الألفاظ منه، أو من الناقل.

(**مسألة ــ ٧٢**): {الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل} لما دل على عدم حجية الظن من الأدلة الأربعة. نعم إذا تشكلت مقدمات الانسداد بالنسبة إلى المقلد في نظر المجتهد، جاز العمل بالظن، كما يجوز للمجتهد العمل بالظن إذا تمت مقدمات الانسداد بالنسبة إلى الأحكام {إلا إذا كان حاصلا من ظاهر لفظه شفاهاً، أو لفظ الناقل، أو من ألفاظه في رسالته} لما دل على حجية الظواهر.

لكن لا يخفى أن المراد بالظن هنا هو مرتبة الاطمئنان العقلائي الحاصل من الظواهر، أما لو فرض إجمال كلام الفقيه بما يحتمل الأمرين وكان أحدهما أرجح ظناً لم يجز اتباع الراجح، لعدم الدليل على حجية هذا الظن، بل عمومات المنع عنه محكمة.

{والحاصل أن الظن ليس حجة إلا إذا كان حاصلا من ظواهر الألفاظ منه أو من الناقل} ومثله في الحجية الحاصل من ظواهر الإشارة، لعدم الفرق عند العقلاء بين الحاصل من اللفظ أو الكتابة أو الإشارة، فيعمها دليل الحجية.

فروع
ملحقة بباب التقليد
من كتاب العروة الوثقى

(**الفرع الأول**): {الظاهر جواز تقليد العالم القائل بالانسداد} خلافاً لصاحب الكفاية حيث قال ما لفظه: (بخلاف ما إذا انسد عليه بابهما ـــ أي باب العلم والعلمي ـــ فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال، فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم، بل إلى الجاهل، وأدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى، وقضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجية الظن عليه لا على غيره)[1] انتهى.

وفيه: أما قوله: "فإنه من رجوع الجاهل إلى الجاهل" ففيه ما لا يخفى، فإن أحداً لا يتوهم أن رجوع العامي إلى مثل صاحب القوانين من رجوع الجاهل إلى الجاهل.

وأما أن قضية مقدمات الانسداد كذا فليس مفيداً للمنع، إذ المجتهد الانسدادي كما يرى حجية الظن على نفسه يرى حجية الظن على الجميع، وليس مثله إلا مثل ما لو رأى المجتهد عدم صحة الرواية لجرح في أحد رواتها فعمل بالبراءة في موردها، ورأى المجتهد الآخر صحتها فعمل بها، فهل يصح أن يقال: لا يجوز تقليد المجتهد القائل بالبراءة لأن قضية اجتهاده عدم حجية الرواية عليه لا

(١) كفاية الأصول: ج٢ ص٤٢٤.

على مقلده؟

وعلى كل حال، فالدليلان في غاية الضعف. وعليه فحيث تشمله أدلة رجوع الجاهل إلى العالم كان اللازم القول بجواز تقليده.

والتفصيل بين القول بانتهاء الانسداد إلى الحكومة أو الكشف خال عن شاهد، إذ كلاهما يقول بحجية الظن الذي هو عبارة عن كذا، فلا يفرق فيه اختلافهما في الكشف والحكومة.

نعم إذا عمل المجتهد الانسدادي بالظنون الخارجة عن الروايات، بحيث أوجب فقهاً جديداً لم يصح للمجتهد الانفتاحي أن يفتي لمن يسأله عن تقليده بالجواز، لأنه يرى عدم حجية قوله قطعاً، وسيأتي لهذا مزيد توضيح في الفرع الثاني إن شاء الله تعالى.

(الفرع الثاني): **في جواز تقليد المجتهد غير الأصولي تفصيل، وربما قيل بجواز تقليده إن كان يعمل بالأصول واقعاً وإلا فلا.**

(**الفرع الثاني**): في جواز تقليد المجتهد الأصولي تفصيل وربما قيل} بالتفصيل وذلك {بجواز تقليده إن كان يعمل بالأصول واقعاً} وإن لم يجتهد فيها مفصلاً، {وإلا فلا} يجوز تقليده.

تفصيل الكلام: إن مدعي الاجتهاد على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون كالمجتهدين الفعليين يقرؤون الأصول مفصلاً ثم يجتهدون فيه ثم يقرؤون الفقه، أو يقرؤونهما في عرض واحد.

الثاني: أن لا يقرأ الأصول أصلا، ولكنه من أهل الفضل والعلم والبحث والتنقيب، فيعمل القواعد الأصولية بالنظر إلى فهمه العرفي أو عقله الفطري أو ظواهر الأدلة المرتبطة بالقواعد الكلية، فيحمل الأمر على الوجوب بطبعه، والنهي على التحريم، ويقدم الخاص على العام، ويرى فساد عبادة نهي عنها، ويستصحب لقوله "لا تنقض"، ويجري البراءة لقوله "رُفع"، أو يعمل بالاحتياط لحديث التثليث، ويقدم الأشهر من الخبرين في باب التعادل ونحوه. نعم ليس له اطلاع بخصوصيات الأقوال والاختلافات والاستدلالات.

الثالث: أن لا يكون كالقسم الثاني، بل هو عامي يعمل بالخبر بمجرده من دون فهم صحيح مستفاد من مزاولة الأخبار والعرف ولا فحص عن التعارض ولا علم بالعلاج.

أما القسم الأول فلا شبهة ولا إشكال في جواز تقليده، إلا إذا علمنا بخروجه عن الموازين العرفية في الفهم، لكثرة تعمقه في المسائل الأصولية المستتبع لانهدام فهمه العرفي ممن لا يشمله دليل التقليد.

وأما القسم الثاني فلا شبهة أيضاً في جواز تقليده، إذ لا موضوعية للأصول، وإنما هو جمع للفهم العرفي وللروايات المفيدة للقواعد الكلية، والفرض حصول كليهما عند هذا المجتهد. فمثل المجلسي (رحمه الله)، وصاحب الحدائق، وصاحب الوسائل ونحوهم، لا شبهة في جواز تقليدهم وأخذ الأحكام منهم.

وأما القسم الثالث فهو جاهل بلا شبهة، لا يعتمد على أقواله في شيء من الأحكام الشرعية، بل يجب على نفسه التقليد.

(الفرع الثالث): إذا سأل العامي المجتهد أو العارف بالفتوى عن مسألة يجوز لهما الإفتاء حسب رأي مجتهد السائل وغيره، إلا إذا قطع بخطأ من يقلده السائل فلا يجوز نقل فتواه.

(الفرع الثالث): {إذا سأل العامي المجتهد أو} سأل العامي {العارف بالفتوى عن مسألة يجوز لهما} أي للمجتهد أو العارف {الإفتاء حسب رأي مجتهد} الذي يقلده {السائل و} يجوز لهما الإفتاء حسب رأي {غيره} أي غير رأي مجتهد السائل، فيفتي المجتهد على رأيه ويفتي العارف برأي من يقلده. {إلا إذا قطع} وعلم المجتهد أو العارف {بخطأ من يقلده السائل فلا يجوز} لهما {نقل فتواه} أي فتوى المجتهد الذي يقلده السائل، وفي المسألة تفصيل: وهو هل يجوز للمجتهد أن يفتيه بفتوى نفسه، أم يلزم عليه الاستفسار والسؤال بأنه مقلد لأي شخص، فإن كان مقلده أفتاه بفتواه وإلا لم يجز إلا إفتاؤه بفتوى مجتهده، وكذا فيما إذا سأل العامي من يعرف فتوى المجتهد، فهل يجوز لهذا العارف أن يفتيه على طبق فتوى مجتهده أو أحد المجتهدين ولو لم يكن هذا العارف يقلده، أو يلزم عليه ما لزم في ما لو كان المسؤول المجتهد؟

فصّل في المسألة بعض من قارب عصرنا، وتبعه بعض الأساتيذ بما حاصله: أنه لو قطع هذا المجتهد أو العارف المسؤول بصحة تقليد هذا العامي لمجتهده أو احتمل الصحة ــ بناءً على حمل الفعل على الصحيح ــ لزم عليه أن يقول له فتوى مجتهده، فلو تردد بين أن

يكون هو مجتهده أو غيره لزم السؤال عنه بأنه مقلد له أو لغيره ثم إفتاؤه بفتوى مجتهده، أما لو قطع بأنه غير مقلد أصلاً، أو قطع بأنه مقلد لمجتهد لا يصح تقليده، لزم عليه تنبيهه أولاً، ثم إفتاؤه بفتوى مجتهد يصح تقليده فعلاً.

واستدل لذلك:

أما لزوم نقل فتوى مجتهده لو قطع بالصحة أو احتملها، فلأن الحجة حينئذ على هذا المقلد هو قول مجتهده، لا قول هذا المجتهد، أو مجتهد العارف المسؤول، إذ لا يجوز العدول من هذا المجتهد الحي إلى حي آخر كما تقدم تقريره، وعلى هذا فلو أفتى المجتهد المسؤول بفتوى نفسه لزم الإغراء بالجهل، ولا فرق بينه وبين أن يقول له قول غير المجتهد.

وأما لزوم التنبيه في الصورتين الثانيتين فلأنه إما جاهل فيلزم إرشاده، أو غافل فيلزم تنبيهه، أو مقصر فيلزم ردعه من باب النهي عن المنكر، فاللازم على كل تقدير أن يبين للسائل خطأه وأنه يلزم عليه تقليد صحيح ثم نقل فتوى مجتهد يجوز لهذا تقليده. هذا غاية ما يستدل لهذا القول.

وربما فصل بتفصيل آخر: هو الفرق بين ما كان المجتهد المسؤول قاطعاً بخطأ مجتهده فيلزم عليه تنبيهه ونقل فتوى نفسه له، وبين غيره. واستدل لذلك بأنه لو أفتى بفتوى مجتهد السائل مع

القطع بخطئه كان المسؤول سبباً لإيقاع هذا في خلاف الواقع، وهو غير جائز بخلاف غيره.

وهناك تفصيل ثالث: بين ما لو قطع بخطأ مجتهده مع أهمية المسألة فيلزم عليه فتوى نفسه لا مجتهد المقلد. مثلاً: لو سأل عنه ما حكم المسألة في تزويج من بينهما الرضاع ـــ بناءً على عموم المنزلة ـــ فكان رأي المسؤول الحرمة قطعاً ورأي مجتهد السائل الحلية، كان فتواه على طبق رأي مجتهد العامي موجباً لإباحة فرج حرام باعتقاده، وبين غيره فلا يلزم. إلى غير ذلك من تفاصيل غير مستقيمة.

والحق أن مبنى التقليد حيث كان هو مراجعة العامي إلى أهل الخبرة ـــ كما تقدم تحقيقه ـــ جاز لكل من المجتهد والعارف المسؤولين، الإفتاء حسب رأي مجتهد السائل وغيره، ولذا جرت سيرة الفقهاء على بيان فتاواهم إذا سئلوا عن مسألة من غير تحقيق عن السائل عن مقلده.

نعم فيما لو قطع بخطئه لم يجز، وكان ذلك مثلما لو رجع الشخص المراجع إلى طبيب دائماً، إلى طبيب آخر وكان رأي طبيب المريض أن وجع عين المريض مثلاً من باب الرمد النافع فيه الدواء الكذائي، وكان رأي الطبيب المرجوع إليه فعلا أنه موجب للعمى، فلو أعطى دواء الطبيب الأول وعمي المريض كان ملوماً عند العقلاء كما لا يخفى.

نعم لو سأله عن رأي طبيبه القديمي لزم عليه أن يبين رأيه ويبين خطأه، إذ لو بين رأي نفسه وعمي ــ فرضاً ــ كان ملوماً عندهم أيضاً.

هذا ما هو المتعارف عند العرف المستفاد من العقل في باب الرجوع إلى أهل الخبرة، وحيث إن التقليد منه، كان حكمه كحكمه طابق النعل بالنعل. والله العالم وهو المسدد.

ففف

{**الفرع الرابع**: في صحة تقليد الصبي احتمالان} الصحة وعدمها.

ويتفرع عليه أمور:

منها: أنه لو قلّد ثم بلغ جاز له الرجوع إلى حي آخر أم لا؟ فإنه لو كان تقليده صحيحاً لم يجز له العدول، بخلاف ما لو لم يكن تقليده صحيحاً فإنه يجوز له العدول.

ومنها: أنه لو قلّد ومات مجتهده قبل البلوغ وقلنا بجواز البقاء على تقليد الميت جاز له البقاء بعد البلوغ، بناءً على الصحة، و لم يجز بناءً على العدم.

ومنها: أنه لو أوصى مثلاً حال عدم البلوغ مع بلوغه عشراً ثم مات، فإن كان تقليده صحيحاً وكان مقلَّده يقول بصحة وصية من بلغ عشراً، لزم على الوصي إنفاذ وصيته. بخلاف ما لو لم يكن تقليده صحيحاً على قول من يعتبر مجتهد الموصي.

ومنها: غير ذلك.

أقول: قد يقال بابتناء الصحة وعدمها على مسألة كون عمل الصبي شرعياً أم تمرينياً، فإن كان شرعياً كان تقليداً صحيحاً يبتنى عليه ما يبتنى على تقليد الكبير من الفروع، وإن كان تمرينياً كان تقليداً غير صحيح، وكان حاله حال عدمه.

ولا يخفى أنه على مبنى جواز رجوع الكبير عن الحي إلى الحي وجواز تقليد الميت ابتداءً تنتفي الثمرتان الأوليان. وأما الثمرة الثالثة فلا ربط لها بالمسألة، بل هي مبتنية على مسألة اختلاف الوصي والموصي في الاجتهاد أو التقليد، أما لو كان الوصي والموصي كلاهما يقلدان من يقول بنفوذ وصيته وبالعكس لم يجب.

وأما مسألة الشرعية والتمرينية فستأتي إن شاء الله تعالى في بعض الأبحاث الآتية.

{**الفرع الخامس**: لو كان اتباع فتوى الأعلم حرجياً} فعلى المختار من عدم وجوب تقليد الأعلم {يقلّد العامي غيره}، وعلى القول بوجوب تقليد الأعلم ففيه تفصيل، لأنه قد يكون في تحصيل فتواه حرج، لكونه في بلد ناءٍ يحتاج تحصيله إلى الذهاب ونحوه، وقد يكون العمل على طبق فتواه حرجاً، كأن يقول بالمضايقة في الفوائت، والمقلد تكون عليه المضايقة مشكلة.

أما في الأول: فالمقلد إما أن يعلم بمخالفة فتواه لفتوى غيره، وحينئذ يجب عليه الاحتياط إن أمكن وإلا أخذ بفتوى غيره. وإما أن لا يعلم بالمخالفة، وحينئذ فمن يذهب إلى جواز الأخذ بفتوى الأعلم في هذه الصورة جاز، وإلا كان كصورة العلم بالمخالفة.

وأما في الثاني: فاللازم على المقلد اتباع فتواه في غير قدر الحرج، لا اتباع فتوى غير الأعلم مطلقاً. مثلا: لو كان يتمكن كل يوم من صلاة خمسة أيام لا أزيد، صلاها ويترك غيرها مما يسعه الوقت، لا أن يرجع إلى فتوى غير الأعلم القائل بالتوسعة حتى لا يصلي في بعض الأيام مطلقاً، وذلك لوضوح أن الضرورات تقدر بقدرها.

وربما أشكل بعض على هذه القضية بأنها لا مدرك لها. وفيه: مع قطع النظر عن حكم العقل، أن المقدار الذي لا عسر فيه من فتاواه لا تشمله الأدلة الثانوية المتكفلة لحكم الضرر والحرج الحاكمة على الأدلة

المتكفلة للأحكام بعناوينها الأولية، فلا وجه لإجراء حكم الضرورة عليها. نعم المقدار الموجب للحرج خارج لأدلته الثانوية.

(الفرع السادس): لو اختلف الشخصان اجتهاداً أو تقليداً في مسألة لزم على كل واحد منهما العمل على طبق رأيه.

{**الفرع السادس**: لو اختلف الشخصان اجتهاداً، أو تقليداً} أو بالاختلاف {في مسألة لزم على كل واحد منهما العمل على طبق رأيه} من غير فرق بين أن يقطع كل منهما بالمسألة على خلاف الآخر، أو يقوم عنده الحجة بدون القطع. مثلاً: لو قامت الحجة عند أحدهما بنجاسة العصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين، وقامت عند الآخر بطهارته، فإن القائل بالنجاسة لا تجوز له الصلاة خلف القائل بالطهارة الذي توضأ بيده النجسة عند المأموم، وهكذا.

ويظهر من بعض من قارب عصرنا التفصيل ـــ على ما حكي ـــ فإنه ذهب إلى الفرق بين صورة القطع، فيجب على كل اتباع قطعه، وبين قيام الحجة. ثم فصل في هذه الصورة أيضاً، فقال في مسألة ما لو باع أحدهما هبة لم يخمسها بالآخر، وكان أحدهما يقول بعدم تعلق الخمس بالهبة، والآخر يقول بتعلقه بها، فإن كان البائع يقول بعدم التعلق جاز للمشتري الاشتراء ولا يلزم عليه الخمس، لأنه أخذه من مالكه القائل بأنه لا خمس عليه، وإن كان البائع يقول بالتعلق وجب على المشتري إخراج خمسه ولو كان يقول هو بعدم التعلق، لأن المالك يقر بأن خمسه ليس له.

هذا، ولا يخفى أنه لو عكس المطلب كان أولى، إذ المشتري في

الأول قامت الحجة عنده بعدم ملكية هذا الشيء بتمامه للبائع، وبالعكس في الثاني، وأي فرق بين القطع وبين قيام الحجة؟

ولا يخفى أن هذه المسألة لا ترتبط بباب الإجزاء.

ثم لا يذهب عليك أنه بناءً على عدم لزوم البقاء على تقليد المجتهد، بل جواز العدول حتى في المسألة التي قلّد فيها جاز عدول المقلّد المشتري إلى مجتهد البائع أو رأيه إن كان هو مجتهداً وبالعكس، فيسهل الأمر في بعض المسائل. نعم يلزم عدم العمل بما يحصل له العلم بالمخالفة القطعية كما تقدم بعض الكلام فيه، فراجع.

الفرع السابع: الأظهر عندنا أن الأصل الأولي جواز أعمال غير البالغ المميز مطلقاً، والأصل الثانوي عدم جواز أعماله المرتبطة بالشريعة مطلقاً.

{**الفرع السابع**}: في أعمال الصبي مطلقاً، وإنما جعلناها من تتمة التقليد لأن كثيراً من أعمال المقلدين مرتبطة بها وإن كان محلها باب المعاملات.

وكيف كان فـــ {الأظهر عندنا أن الأصل الأولي، جواز أعمال غير البالغ المميز مطلقاً، والأصل الثانوي عدم جواز أعماله المرتبطة بالشريعة مطلقاً} عبادياً كان أم توصلياً، لقوله (عليه السلام): «القلم يرفع»[1] فإنه حاكم على أدلة الأحكام.

نعم تستعبد حكومتها على الأمور العقلائية، التي لا ربط للشرع بها إلا الإمضاء، أو زيادة شرط ونحوها، كالبيع والهبة والعارية والوديعة والنكاح والطلاق والعتق والوصية والإجارة والرهن وغيرها، والدليل على ما ذكر: العرف، فإنه لو كانت أمور رائجة عند قوم، ثم بعث الوالي حاكماً إليهم وشرّع فيهم قوانين ثم قال: "لا قانون على النساء" فهموا منه أن القوانين التي شرعها ليست عليهن، ولا تكون هذه الكلمة ردعاً للنساء عن المعاملات التي كانت متعارفة بينهن إلا إذا ورد دليل خاص، ولا يفرق في ذلك بين الأمور المحتاجة إلى القصد وغيرها، ولا الأمور

(١) الوسائل: ج١ ص٣٢ الباب٤ من أبواب مقدمة العبادات ح١١.

العقلية والشرعية ولا اللازم والجائز، ولا الوضعيات والتكليفيات.

إن قلت: ظاهر الرفع رفع التكليف، فالوضع غير اللازم من المكروه والمباح والمستحب تشملها عمومات الأحكام بالنسبة إلى الصبي.

قلت: لا وجه لهذا الادعاء، بل حال الصبي حال المجنون، فكما أن معنى الرفع بالنسبة إليه رفع القلم مطلقاً، كذلك بالنسبة إلى الصبي، والحاصل أن حال الصبي بعد الشرع حاله قبل البعثة في جميع الأشياء إلاّ ما علم بارتفاعه.

إن قلت: إن ظاهر هذا الحديث كونه في مقام الامتنان، وما كان في مقام الامتنان إنما يرفع به ما فيه منة على الأمة كافة، ولا امتنان في رفع الأمور الوضعية، كالضمانات بالنسبة إلى المالك المتلف منه، وكذا لا امتنان في رفع المستحب والمكروه في حق الصبي، لأنه موجب لقطع يده عن الثواب المترتب عليهما فعلاً وتركاً، نعم في الاقتضائيات الرفع يقتضي رفعها، لأنه منة عليه في عدم إلزامه.

قلت: لا نسلّم ظهور الحديث في الامتنان، إذ هذا الحديث يشمل الصبي غير المميز، والمجنون ونحوهما، ومن المقطوع أنه لا امتنان بالنسبة إليهم. والقول بأن المستفاد من الحديث الامتنان بالنسبة إلى المميز والرفع المطلق بالنسبة إلى غيره بعيد عن الفهم العرفي.

إن قلت: أليس سياق هذا الحديث سياق حديث الرفع، ومن المسلّم أنه في مقام الامتنان كما تقرر في الأصول، فليكن هذا كذلك.

قلت: لا نسلّم ذلك، إذ في هذا الحديث: «القلم يرفع» وفي حديث الرفع: «رفع عن أمتي»[1] بدون لفظ القلم بإضافة «امتي»، وهذا مما يقرب فهم الامتنان إلى الأذهان العرفية، مع أن لنا في ذلك أيضاً كلاماً ليس هنا محل ذكره.

إن قلت: على هذا يلزم عدم ضمان الصبي والمجنون، وعدم استحباب المستحبات وكراهة المكروهات وإباحة المباحات عليهما.

قلت: فليكن كذلك إلا ما خرج بالدليل، وأما بالنسبة إلى المباحات فقد ذكرنا أن الحديث يجعلها مطلق السراح كقبل البعثة.

هذا، وقد اختلفت الكلمات واضطربت الأقوال حول هذه المسألة، فقد ذهب بعض الأعلام إلى تفصيل طويل حول المسألة، فقال: إن الأمور المتعلقة بالصبي على قسمين:

القسم الأول: الوضعيات كالضمان، والجنابة، والطهارة، والنجاسة، وأمثالها مما لا يعتبر فيه القصد والنية، وهذا القسم لا

---

(١) الخصال: الجزء الثاني ص٤١٧ باب التسعة ح٩.

إشكال في ثبوته في حق الصبي، واستدل لذلك بأمرين مضافاً إلى ما ادعى من الإجماع.

الأول: عمومات هذه الأحكام، فإنها تشمل الصبي كما تشمل غيره، وفيه ما عرفت من حكومة خبر «رفع القلم» على العمومات كافة، وليس له ظهور في التكليفيات، خصوصاً وأن التقسيم إلى الوضع والتكليف حادث، ما كان يعرفه المخاطبون، حتى يقال بمناسبة الحكم والموضوع كان يتبادر التكليف إلى أذهانهم لا الوضع، خصوصاً إذا قلنا بعدم الحكم الوضعي أصلا، كما هو مشرب جماعة من الأعاظم، وقد تقدم المثال العرفي لهذه الحكومة فراجع.

الثاني: إن الأمور الوضعية كسائر الأمور التكوينية، فكما ليس للشارع رفع رطوبة الثوب، أو سواد الجدار، كذلك الأمور الوضعية، ولذا لا يعتبر فيها القصد. ويدل على ذلك بعض أفراد الوضع كالنجاسة، فإن الصبي إذا تلوثت يده بالدم كان قذراً عرفاً وحقيقةً، ولا معنى لرفع الشارع هذه القذارة التكوينية.

وفيه: إنه مغالطة، لأن الكلام في ما اعتبره الشارع من الوضعيات التي ليست من الأمور التكوينية مرفوع عن الصبي، لا أن التكوينيات التي لا ربط لها بالشارع مرفوعة عنه، فالجنابة مثلا التي اعتبر الشارع الغسل بالكيفية الخاصة عقبها حتى تترتب عليه الأحكام مرفوعة عن الصبي، لا أن قذارة المني مرفوعة، وكذلك النجاسة التي تترتب عليها أحكام خاصة ــ إلى غير ذلك ــ ولذا يمكن

أن يقال بعدم وجوب غسل الجنابة والاستحاضة والتطهير من النجاسات ونحوها على الصبي إذا بلغ، وقد سبق عليه أسبابها، بل حالها حال الصلاة، فكما لا تجب القضاء عليه كذلك لا تجب هذه الأمور، فتدبر.

وأما الإجماع المدعى، فالمحصل منه غير حاصل، ولو حصل لم يفد لاحتمال الاستناد إلى هذه الوجوه المخدوشة، فكيف بالمنقول، وتظهر من كتاب الحجر من الحدائق الخدشة في ثبوت الأحكام الوضعية على الصبي فراجع.

القسم الثاني: غير الوضعيات مما يتوقف على القصد، وينقسم لدى هذا البعض إلى عقلية وغيرها، وقد حكم باستحباب المستحبات العقلية بل والواجبات إذا أدركها عقل الصبي، فالأصول الخمسة وسائر المعارف المستحبة إذا تمكن الصبي من فهمها كانت حالها مثل حالها بالنسبة إلى الكبير، واستدل لذلك بأمور:

الأول: إن حديث «رفع القلم» لا يشمل مثلها كما تقدم، فيشملها العموم. وفيه: إنه لا وجه لعدم الشمول، بل حاله حال المجنون، فالكلام فيهما سواء، ولذا قال بعض الفقهاء أنه كالاجتهاد في مقابلة المقطوع به نصاً وفتوى من رفع القلم.

الثاني: ما عن مجمع البرهان بما لفظه: (إن الحكم بإسلام المراهق غير بعيد لعموم من قال: "لا إله إلا الله محمد رسول الله فهو

مسلم"، و"قاتلوهم حتى يقولوا لا إله إلا الله". قال: وأمثاله كثيرة، وأنهم إذا قدروا على الاستدلال وفهموا أدلة وجوب الواجب والتوحيد وما يتوقف عليه وجوب المعرفة والإسلام يمكن أن يجب عليهم ذلك، لأن دليل وجوب المعرفة عقلي ولا استثناء في الأدلة العقلية)، انتهى.

وفيه: أما العموم فقد تقدم ما يدل على محكوميته بأدلة الرفع، وأما أنه لا استثناء في الأدلة العقلية، فإن أريد بها أن عقله يلزمه بذلك فالكلام تام، وإن أريد أن الشارع يرتب الأثر وجوداً وعدماً كما يرتب على البالغ فغير مسلَّم، إذ لا ربط لكون الأمر عقلياً بترتيب الشارع للآثار، إذ ترتيب الآثار اعتباري شرعي لا حكم عقلي، بل حاله حال المجنون في عدم الترتيب لظاهر حديث الرفع.

إن قلت: فعلى هذا لا يحكم بإسلامه لو أسلم، بمعنى أنه لا تترتب عليه أحكام الإسلام.

قلت: ثبت الدليل من الخارج على القبول، فهو مستثنى، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى في مطهرية الإسلام، أما إسلام مولانا أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) فقد أورد عليه بعض المعاندين بهذا.

قلت: ذلك مردود بوجوه:

الأول: ما عن الجواهر باحتمال كونه من خواصه (عليه السلام).

الثاني: إن قبول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) له (عليه السلام) مما يدل على الكفاية وهو ما ادعيناه من الدليل، فإن فعله (صلى الله عليه وآله) حيث إنه حجة كاف.

الثالث: ما ذكره العلامة المتتبع السيد عبد الرزاق في كتابه العباس (عليه السلام) بما لفظه: (ولو تنازلنا عن جميع ذلك فمن أين علمنا أن اشتراط البلوغ في التكليف كان مشروعاً في أول البعثة، فلعله كبقية الأحكام التدريجية نزل به الوحي فيما بعد، ولقد حكى الخفاجي في شرح الشفا ج٣ ص١٢٥ في باب دعاء النبي (صلى الله عليه وآله) على صبي عن البرهان الحلبي والسبكي أن اشتراط الأحكام بالبلوغ إنما كان بعد واقعة أحُد، وعن غيرهما أنه بعد الهجرة، وفي السيرة الحلبية ج١ ص٣٠٤ أن الصبيان يومئذٍ مكلفون، وإنما رفع القلم عن الصبي عام خيبر، وعن البيهقي أن الأحكام إنما تعلقت بالبلوغ في عام الخندق والحديبية وكانت قبل ذلك منوطة بالتمييز)[1]، انتهى.

وتؤيد ذلك أصالة عدم الاشتراط، فإن إسلام أمير المؤمنين (عليه السلام) ــ حسب الظاهر ــ إنما كان في أول مجلس دعاهم النبي (صلى الله عليه وآله)، ومن المعلوم أن أول التكاليف كان

---

(١) كتاب العباس (عليه السلام): ص٢٨.

قولة: "أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله".

هذا كله على حسب الظاهر، أما حسب الواقع فلا إشكال في أن أمير المؤمنين (عليه السلام) كان أمير المؤمنين وآدم (عليه السلام) بين الماء والطين، كما كان النبي (صلى الله عليه وآله) كذلك.

وكيف كان فهذا الدليل ـــ أعني رفع القلم ـــ محكوم إما عموماً أو خصوصاً بالنسبة إلى الإسلام كمحكوميته بالنسبة إلى أحكام أُخر لها أدلة خاصة، وأما ما ذكره بعض الأعلام من أن حديث رفع القلم ظاهر في رفع قلم السيئات عنه، الحاصل برفع الالتزام لا غير، فلا يقتضي لغوية إسلامه كما لا يقتضي لغوية سائر عباداته. ففيه: مع مخالفته للظاهر ـــ كما تقدم ـــ أن النصوص دالة على مطلق القلم، كالمروي في باب الحجر من الجواهر، قال: فمنها النبوي المرسل في محكي الخلاف والتذكرة: «إذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتب ما له وما عليه وأخذ منه الحدود»[1].

القسم الثالث: الأمور المحتاجة إلى القصد غير الوضعيات، وينقسم لديه إلى مستحبات وغيرها، فحكم في المستحبات بعدم السقوط، واستدل لذلك بأمور:

الأول: السيرة، وفيه: إنه ما ثبت السيرة فيه كان كما ذكر. نعم

---

(١) الجواهر: ج٢٦ ص٢٤.

الظاهر من عادة المسلمين ذلك بالنسبة إلى العبادات والصدقة ونحوها.

الثاني: بعض النصوص بضميمة عدم القول بالفصل، كنصوص الصدقة والحج ونحوهما. وفيه: إن عدم القول بالفصل غير مجد في المقام لو سلّم أصل كونه مجدياً.

الثالث: إن حديث الرفع للامتنان، ولا امتنان في رفع المستحب، لأنه تفويت للثواب عليه. وفيه: ما تقدم من عدم تسليم كونه للامتنان أولاً وعدم معلومية عمومية ملاك المستحب، فمن المحتمل خصوصية الملاك بالبالغين ثانياً، مضافاً إلى بعض النصوص الخاصة، الدالة على عدم كتابة الثواب للصبي إلا إذا دخل في ثلاث عشرة سنة أو أربع عشرة سنة، نقلها في كتاب الحجر من الجواهر[1] فراجع.

القسم الرابع: غير المستبحات، وينقسم إلى عبادات واجبة وغيرها، فحكم في العبادات بأنها صحيحة شرعية لأمرين:

الأول: السيرة وبعض النصوص الخاصة كنصوص الصلاة والصوم والحج ونحوها.

أقول: ما ثبت فيه النص أو السيرة المتصلة فلا بأس به لحكومته

(١) الجواهر: ج٢٦ ص٣٤ وص ٣٥.

على حديث رفع القلم، وأما ما لم يثبت فيه فالأمر مشكل.

الثاني: ما ذكره في الدليل الثالث في القسم الثالث وقد تقدم بيانه بما فيه.

القسم الخامس: العقود والإيقاعات، وقد فصل منها بين ما صدر بدون إذن الولي فلا إشكال في عدم صحتها إلا في بعض الموارد، وبين ما صدر بإذنه وإجازته.

واستدل لذلك بنحو قوله (عليه السلام): «لا يجوز طلاق الغلام حتى يحتلم»[١]، وقوله (عليه السلام): «والغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشر سنة أو يحتلم أو يشعر»[٢] الحديث. هذا بضميمة الانصراف إلى التصرف المستقل، لا مثل ما صدر عن إجازة الولي أو لحق به الإجازة.

أقول: في باب العقود والإيقاعات بين النصوص وكذا الفتاوى تدافع عجيب يحتاج الحكم في المسألة إلى تتبع تام، والأولى إحالة كل واحد منها إلى بابه.

ولا يذهب عليك أن اللازم ــ كما تقدم في مسألة العدالة ــ ملاحظة أدلة كل باب على حده، والحكم على طبق المستفاد منها في

(١) الوسائل: ج١٥ ص٣٢٥ الباب٣٢ من أبواب مقدمات الطلاق ح٨.

(٢) الوسائل: ج١ ص٣٠ الباب١ من أبواب مقدمة العبادات ح٢.

خصوص ذلك الباب، لا عطف بعضها على بعضها، وزعم المعارضة بينها مع كون بعضها في باب الوصية وآخر في باب العتق ونحوه، ثم جعل النتيجة واحدة سارية في الجميع. اللهم إلا أن يقطع بوحدة الملاك.

هذا آخر ما أردنا بيانه في باب التقليد، وقد أضربنا عن بعض الفروع الأُخر خوف التطويل. والله الموفق للصواب، والهادي إلى سواء السبيل.

المحتويات

فروع ملحقة بباب التقليد